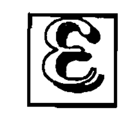
JUAN MATEOS - FERNANDO CAMACHO

EL EVANGELIO DE MARCOS

Análisis lingüístico y comentario exegético

Vol. II





EDICIONES
EL ALMENDRO

FUNDACIÓN
ÉPSILON

Editor: Jesús Peláez
Impresor: Juan Benzal

El Almendro, 6, bajo
Apartado 5.066
Teléfono y Fax 957 274 692
14006 Córdoba

Castaño, 11
Polígono Industrial «El Guijar»
Tel.: 918 701 797. Fax: 918 702 400
28500 Arganda del Rey (Madrid)

ISBN: 84-8005-044-6 (Obra completa)
84-8005-041-1 (Vol. II)
Depósito legal: M. 32.427.—1993 (II)

Printed in Spain. Impreso en España
Laxes, S. L. Ediciones. Castaño, 11. 28500 Arganda del Rey (Madrid)

CONTENIDO

UNIDAD CENTRAL DEL PRIMER PERIODO
Mc 6,7-33

En el centro del primer período de la narración evangélica (Mc 1,14-8,26) se encuentra una unidad, formada por cinco perícopas, que marca una pausa en la actividad de Jesús, quien, por un momento, deja de ser el protagonista del relato. En la primera y última perícopas la atención se centra en el envío y actividad de los Doce; las tres intermedias se refieren sobre todo a la figura de Juan Bautista, de quien se describen la prisión y la muerte.

El tema del envío de los Doce encuadra así los episodios relativos a Juan:

A. 6,7-13: Envío de los Doce.
B. 6,14-16: Opiniones sobre la identidad de Jesús. Herodes, inquieto, identifica a Jesús con Juan Bautista.
C. 6,17-20: Prisión de Juan Bautista.
B'. 6,21-30: Muerte de Juan Bautista.
A'. 6,30-33: Vuelta de los enviados.

El paralelo entre A y A' se establece por la presencia en ambas perícopas de los mismos personajes (Jesús y los Doce) y la misma temática (el envío). Entre B y B', por la mención de la decapitación de Juan Bautista (v. 16: *apekephalisa*) y la narración de ese hecho (v. 27: *apekephalisen*). Queda en el centro la perícopa que trata de la prisión de Juan Bautista y de su relación con Herodes[1].

Esta unidad compleja hace de bisagra entre lo que precede y lo que sigue: *a)* la convocación y el envío de los Doce están en relación con la convocación de los discípulos y la constitución del grupo de los Doce (3,13-19); *b)* el envío de dos en dos (6,7) recuerda las llamadas iniciales de dos parejas de hermanos (1,16-21a) y tendrá un paralelo en otros dos pasajes del evangelio (11,1; 14,13); *c)* hay corresponden-

[1] Para el significado de los trípticos o polípticos en Mc, cf. Edwards, «Marcan Sandwiches» 193-216. Cuvillier, «Coopération interprétative» 146, estima que el episodio central de la unidad (según él, 6,14-29) es un aviso a los discípulos misioneros: Jesús no los envía a un camino de gloria, sino al que ya ha recorrido Juan Bautista y al que Jesús mismo recorrerá pronto. Según el texto, sin embargo, el éxito de los enviados (no misioneros) está en fuerte contraste con la suerte de Juan Bautista.

cias entre la actividad de los discípulos (6,12s), la misión del Bautista (1,4) y la actividad de Jesús en Cafarnaún (1,34)[2]; *d)* la actividad de los discípulos muestra la permanencia de su anterior incomprensión (4,10.13.34.41), que volverá a manifestarse más adelante (6,52; 7,17s; 8,17), incluso en la declaración mesiánica (8,29s).

La parte central, donde se trata por primera vez del choque de un enviado de Dios con los poderes políticos (6,14-29) y el prendimiento de Juan Bautista (6,17), se relaciona también con lo que precede y con lo que sigue: *a)* en 6,14-16 se recoge la pregunta sobre la identidad de Jesús, propuesta por los discípulos en 4,41, y que será formulada de nuevo en 8,27s, antes de la declaración mesiánica de Pedro; *b)* al narrar las circunstancias de la prisión de Juan (6,17s), enlaza con 1,14, donde se mencionaba la entrega de éste; *c)* la suerte de Juan preludia la pasión y muerte de Jesús a manos de los poderes políticos; *d)* esta parte tendrá un correlato en el centro del segundo período, donde se encontrará la mención de los poderes políticos opresores, esta vez paganos (10,42-46a).

Esta unidad divide el primer período del evangelio en dos partes: antes de ella, Jesús se ha presentado públicamente como profeta (6,4); después de ella, a partir de 6,34, irá dando señales de su condición de Mesías, poniendo las bases de la declaración mesiánica que aparece en la perícopa-bisagra entre los dos períodos de la actividad de Jesús (8,27-30), donde él formula abiertamente a los discípulos la pregunta sobre su identidad (8,29).

[2] No hay paralelo entre la proclamación de los Doce, cuyo contenido es la enmienda (*ekêryxan hina metonoôsin*), y la de Jesús en 1,15, cuyo contenido es la buena noticia de parte de Dios (*kêryssôn to euaggelion tou Theou*); en este texto, la enmienda aparece sólo como una condición para el reinado de Dios.

I. Mc 6,7-13: *Envío de los Doce*
(Mt 10,1.5-15; Lc 9,1-6)

[7]Entonces convocó a los Doce y empezó a enviarlos de dos en dos,
dándoles autoridad sobre los espíritus inmundos. [8]Les ordenó que no
cogiesen nada para el camino, excepto sólo un bastón: ni pan, ni al-
forja, ni monedas en la faja; [9]eso sí, calzaos sandalias, pero no os pon-
gáis dos túnicas.

[10]Además les dijo:
Dondequiera que os alojéis en una casa, quedaos en ella hasta que
os vayáis de allí. [11]Y si un lugar no os acoge, ni os hacen caso, mar-
chaos de allí y sacudíos el polvo de los pies como prueba contra ellos.

[12]Ellos se fueron y se pusieron a predicar que se enmendaran; [13]ex-
pulsaban muchos demonios y, además, daban unturas con aceite a mu-
chos postrados y los curaban.

NOTAS FILOLOGICAS

7 *Entonces*, gr. *kai* temporal consecutivo, cf. Reiser 123-126.

convocó, gr. *proskaleitai*, pres. histórico, como en 3,13; cf., además, 3,23; 6,7; 7,14; 8,1.34; 10,42; 12,43; 15,44.

de dos en dos, gr. *dyo dyo*, distributivo, Robertson 284; coloquial por *ana dyo*, Zerwick 157, cf. 6,39.40 (*symposia, prasiai*); puede ser semitismo: cf. LXX Gn 6,19; 7,3 (*hepta*); 1 Cr 24,6 (*heis*), Maloney, *Semitic Interference* 152-154; pero cf. también Esquilo, Persae 981: *myria myria*, Blass § 248, Moulton-Howard II 439; otros ejemplos en Bauer, *dyo* 5.

dándoles autoridad, gr. *kai edidou autois exousian*, coordinada modal como en 3,14-15; la duración implícita en *êrxato apostellein* se conmensura con la del impf. *edidou*.

sobre los espíritus inmundos, gr. *tôn pneumatôn tôn akathartôn*; *exousia* + genit. objet.: LXX Sal 135,8s (*tês hêmeras /nyktos*); Eclo 10,4; 17,2; Jr 28 (51),28 A; Dn 4,14; 5,4 (*pneum.*); 5,7; Sab 10,14; 16,13; con *epi*: Eclo 30,28; Dn 3,30; 4,25; Jn 17,2; cf. Cuvillier, «Coopération interprétative» 149, nota 27. El artículo (*tôn pneumatôn*) es totalizante: «toda clase de espíritus inmundos».

8 *les ordenó que no cogieran nada*, gr. *parêggeilen autois hina mêden airôsin*; *paraggellô*, «ordenar, prescribir, advertir, amonestar, dar consigna» (única vez que se usa en Mc referido a los discípulos; cf. 8,6, con infinit., a la multitud), aparece en los sinópticos siempre con sujeto Jesús, cf. Schmitz, *pa-*

raggellô 760; Pesch I 512. *hina* completivo con verbo de mandato o súplica, indicando contenido (cf. v. 12; 5,18) más que finalidad o propósito, Robertson 993; Gundry 307. Con infin. o con *hina*, Blass § 392/5b. *mêden*, «nada», en posición enfática.

para el camino, gr. *eis hodon*, sin artíc., por ir precedido de preposición.

sólo, gr. *monon*, adjetivo («solo») o adverbio («solamente»), Robertson 657, Blass § 243/2.

alforja, gr. *pêran* (única vez en Mc), «saco», «alforja», en particular, de mendigo; cf. Deissmann, *Light from the Ancient East* 108-110.

monedas, gr. *khalkon*, «cobre, monedas de cobre» (12,41), excluyendo el oro y la plata; Gundry 308.

en la faja, gr. *eis tên zônên* (1,6); la prepos. *eis* depende del aor. *arôsin*, que implica la idea de movimiento; lit. «para [meterlo en] la faja».

9 *eso sí*, gr. *alla* después de frase negativa, cf. 1,44. El discurso directo toma el puesto del indirecto (también en clásico), Robertson 442s, Blass § 470/3.

calzaos sandalias, gr. *hypodedemenous sandalia* (1,7: *hypodêma*). La frase es elíptica, se trata de una aposición en acus. al sujeto implícito de un infinitivo sobrentendido: [*poreuesthai hymas hypod.*], Robertson 441, Zerwick 393, Gundry 308. La fuerza de la adversativa *alla* y la de la elipsis hace resaltar la necesidad de sandalias, Gundry 301.

no os pongáis, gr. *mê endysasthe* o bien, *mê endysasthai*, infin. por imperat., Robertson 943s, Zerwick § 246.

10 *Dondequiera que os alojéis*, gr. *hopou ean eiselthête*, subj. con *ean*, modo ordinario para significar futuro, Robertson 969; cf. Mt 8,19; 24,28; 26,13; Mc 9,18; 14,9.14. *eiselthête*, correlativo de *dekhontai hymas*, «acoger», «dar alojamiento».

en una casa, gr. *eis oikian*, en el sentido de hogar/familia; cf. Mateos, *Los Doce* §§ 250-52.

hasta que os vayáis de allí, gr. *heôs an exelthête ekeithen*, es decir, salir del lugar, como en v. 11; cf. Lee, «Two Notes in Mark» 36.

11 *si un lugar no os acoge, ni os hacen caso*, gr. *kai hos an topos mê dexêtai hymas mêde akousôsin hymôn*, primer verbo en sing., segundo en plural, *ad sensum*; *akouô* con genit. de persona, «escuchar, prestar atención, hacer caso», cf. Adrados, *DGE s. v.* II 1.

marchaos de allí, gr. *ekporeuomenoi ekeithen*, participio con valor imperativo, cf. Rom 12,9ss; Moule, *Idiom* 179-80. El paso de participio a verbo finito es conocida en gr. clás., aunque su frecuencia puede haber sido incrementada por influjo hebreo, Moule *ibid.* 180. Moulton-Howard II 428s aduce Jn 1,32; 5,44; 2Jn 2; Ap 1,5.6, etc.; Col 1,26; Heb 8,10; 10,16 (los dos últimos, citas de los LXX). El verbo *ekporeuomai* se aplica al éxodo (cf. 1,5), Manson, *Mission and Message* 368.

de los pies, gr. *ton hypokatô tôn podôn hymôn*, lit. «el [polvo] debajo de vuestros pies», genit.-ablat. con preposición, Robertson 517; *hypokatô* fue tomando el puesto de *hypo*, Robertson 647.

prueba, gr. *martyrion*, cf. 1,44 nota fil.

12 *se pusieron a predicar*, gr. *ekêryxan*, aor. incoativo, aspecto subrayado por el participio *exelthontes*.

que se enmendaran, gr. *hina metanoôsin*, completiva de contenido (cf. v. 8), Bratcher-Nida 190, Gundry 310. Para *metanoeô*, cf. Mateos, *El Aspecto* §§ 308-315. Stock, *Boten* 93s, lo interpreta como completiva de finalidad.

13 *expulsaban, aplicaban, curaban*, gr. *exeballon, êleiphon, etherapeuon*, impfs. iterativos, Zerwick § 270, Mateos, *El Aspecto* §§ 67,340. Hay un quiasmo en la frase *daimonia polla exebalon kai êleiphon elaiô pollous arrostous*, aunque el miembro final, *kai etherapeuon*, queda fuera; cf. Gundry 303.

daban unturas, gr. *êleiphon* (cf. 16,1); la traducción lo distingue de *khriô*, «ungir». Los verbos de vestir, desvestir, ungir, no rigen dos acusativos, sino acus. y dativo instrumental, cf. Mc 15,20; Jn 19,2; Robertson 483. En los LXX, *aleiphô* no se usa nunca en contexto de curación; con frecuencia significa «perfumar(se)» (2Sam 12,20; 14,2; Rut 3,3; cf. Mt 6,17; Mc 16,1; Lc 7,38.46; Jn 11,2; 12,3); dos veces denota la unción sacerdotal (Lv 40,15; Nm 3,3); otras veces significa «enlucir o enjalbegar» un muro (Ez 13,10ss; 22,28). Nunca se usa para la unción real o mesiánica (cf. *khriô*).

con aceite, gr. *elaiô* (única vez en Mc), usado en Lc 10,34 para curar heridas (no enfermedad ni estados de ánimo), pero con el verbo *epikheô*, «verter encima»; en Heb 1,9, se usa con *khriô*, «ungir», del que se deriva *Khristos* (cita del Sal 44/45,8). Solamente en Sant 5,14 se menciona la unción (*aleiphô*) con aceite para curar enfermos (*asthenei tis*), pero en contexto cristiano y acompañada de la invocación del nombre del Señor.

postrados, gr *arrostoi*, cf. 6,5.

[los] curaban, gr. *etherapeuon*, cf. 1,34; 6,5.

CONTENIDO Y DIVISION

Ante el fracaso de su enseñanza, tanto con los Doce o Israel mesiánico como con los fieles de la sinagoga, que siguen rechazando el universalismo, Jesús pretende que, lo que no han aprendido de él, los Doce lo aprendan a través de la experiencia, exponiéndolos al contacto directo con toda clase de gentes.

Da instrucciones a los Doce sobre cómo han de presentarse: les indica cuál ha de ser su equipamiento personal y cómo deben comportarse tanto con los que los acepten como con los que los rechacen. Finalmente, Mc describe la actividad de los Doce, que no corresponde al encargo de Jesús.

La perícopa puede dividirse de la manera siguiente:

6,7: Convocatoria y envío de los Doce con autoridad sobre los espíritus inmundos.

6,8-11: Instrucciones: equipamiento (8-9) (cómo han de presentarse), comportamiento en los lugares donde los acojan (10) y donde los rechacen (11) (cómo han de reaccionar).

6,12-13: Actividad de los Doce: predicación (12), expulsión de demonios y curaciones (13).

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. No se menciona lugar ni tiempo.
2. Mc usa el presente histórico («convoca»); el verbo insinúa que los convocados no estaban cerca de Jesús.
3. El envío «de dos en dos» (v. 7) recuerda la llamada inicial (1,16-21a).
4. Se omite la mención de «proclamar» (v. 7), contra lo anunciado en 3,14.
5. Se concede «autoridad sobre los espíritus inmundos» (v. 7), en lugar de «autoridad para expulsar a los demonios» (3,15).
6. Nótese el uso de «ordenar» (v. 8), única vez que lo emplea Mc referido a los discípulos.
7. La «alforja» (v. 8) era particularmente propia de los mendigos.
8. Las «monedas» que menciona Jesús (v. 8) son de bronce, es decir, de poco valor.
9. El bastón y las sandalias (v. 9) eran imprescindibles en los viajes largos.
10. Para la acogida, basta «una casa»; para el rechazo hace falta «un lugar» (vv. 10.11).
11. «Sacudirse el polvo de los pies» (v. 11), costumbre judía al volver de tierra pagana.
12. Los Doce «proclaman la enmienda», sin tener encargo de Jesús para ello. «Proclamar la enmienda» (v. 12) fue la actividad de Juan Bautista (1,5), en vista de la recepción del Espíritu (1,8); Jesús la puso como condición para recibir el reinado de Dios (1,15).
13. En su actividad, los Doce no ejercen su autoridad sobre los «espíritus inmundos» (v. 7), sino que expulsan muchos «demonios» (v. 13, en paralelo con la actividad de Jesús en Cafarnaún, 1,34: «muchos demonios»); los dos términos no son simplemente equivalentes.
14. «Curan» (v. 13), sin encargo de Jesús. Esta actividad con «muchos» recuerda también la de Jesús en 1,34.
15. No curan, sin embargo, a «los que se encuentran mal» (1,34) sino a «postrados» (v. 13, cf. 6,5).
16. No aplican las manos, como Jesús (6,5), sino que ungen con aceite (v. 13), acción que puede aludir a textos del AT.
17. Los enviados no experimentan el rechazo previsto por Jesús (v. 11).

LECTURA

Convocatoria y envío de los Doce

7 ***Entonces convocó a los Doce y empezó a enviarlos de dos en dos, dándoles autoridad sobre los espíritus inmundos.***

En 3,13-15 Jesús había convocado a los discípulos para constituir el grupo de los Doce o Israel mesiánico. El objetivo de la constitución del grupo era doble: uno, de presente, que estuvie-

sen con él, otro, de futuro, enviarlos a una misión, en principio universal, para proclamar el mensaje.

El primer objetivo no se ha cumplido. El sentido de «estar con él» no era la mera proximidad física a Jesús, sino la plena aceptación de su persona y su mensaje universalista (3,14 Lect.), expuesto tanto antes de la constitución del grupo, en su actividad en Cafarnaún (2,1-13 Lect.), como después de ella, en el discurso en parábolas (4,1-34). Sin embargo, los Doce, mencionados con ocasión de ese discurso (4,10), mostraron una profunda incomprensión respecto a las parábolas (4,10), hasta el punto de que Jesús tuvo que explicárselas en privado (4,34). Tampoco esa explicación surtió efecto, pues cuando debían afrontar la misión entre los paganos, seguían aferrados a la idea de la superioridad judía (4,35-5,1 Lect.); de ahí que Jesús apareciese solo, sin la compañía de los discípulos, en territorio pagano (5,2-20). Por último, aunque lo habían seguido a «su tierra» (6,1b), no se mencionan con Jesús cuando éste es rechazado en la sinagoga (6,3-4) ni cuando enseñaba por las aldeas de alrededor (6,6b).

De hecho, los Doce (= los discípulos en cuanto constituyen el nuevo Israel) no entienden o no aceptan la universalidad del reinado de Dios; siguen aferrados a los principios e ideales del judaísmo, en primer lugar a la superioridad del pueblo judío y la restauración de la gloria de Israel. El nuevo Israel mesiánico, destinado a una misión universal poniéndose al servicio de la humanidad entera, no podrá realizarla si no cambia de actitud y no abandona esos ideales y prejuicios.

Ahora convoca Jesús al grupo antes formado, que ha sido testigo de su actividad y de su enseñanza. En 3,13, el verbo «convocar» expresaba la autoridad de Jesús y, por esa convocación, los discípulos se acercaron a él. En este pasaje, además de expresar la autoridad, insinúa que los Doce se encontraban distanciados de Jesús.

De hecho, Jesús es consciente de que los Doce no hacen suyo el mensaje del Reino, y, en esas condiciones, no puede enviarlos a la misión proyectada en 3,14s, pues toda labor de proclamación hecha por ellos falsearía ese mensaje.

De ahí las divergencias entre la perícopa de la constitución de los Doce y ésta del envío. Contrastan, en primer lugar, porque Jesús no les encarga «proclamar», como sería esencial en la misión; no les da la «autoridad para expulsar a los demonios»,

que debía acompañarla (3,14s); lo que les confiere para este envío es «autoridad sobre los espíritus inmundos». El contraste entre las dos perícopas pone de manifiesto el fracaso de Jesús con los discípulos y su impotencia para llevar a cabo su programa, debido a la resistencia de ellos al mensaje universalista [3].

Jesús los envía «de dos en dos» (cf. 11,1; 14,13), como había llamado a las dos parejas de hermanos, significando precisamente la igualdad de todos ante el reinado de Dios (1,16 Lect., cf. Ez 47,13ss LXX). Este modo de enviarlos implica, pues, en primer lugar la afirmación de la igualdad y excluye la subordinación de uno a otro, además de ser testimonio de ayuda (Dt 19,15b; cf. Ecl 4,9) [4] y solidaridad mutuas (1,16 Lect.). Por otra parte, era costumbre judía enviar a los mensajeros por parejas; el portavoz debía tener a su lado a un compañero, como confirmación de la autenticidad del mensaje; como en este envío no habrá mensaje verbal, será la identidad de conducta de los dos enviados la que quedará patente: darán testimonio común de que confían en la solidaridad humana. También se requerían al menos dos testigos para un juicio (Dt 19,15; cf. Nm 35,30; Dt 17,6): los que entren en contacto con los enviados van a juzgarse a sí mismos según la actitud que adopten con ellos; los enviados serán testigos de la opción que hagan (v. 11).

En la convocación de los Doce se hablaba de «autoridad para expulsar los demonios» (3,15); en este envío, de «autoridad sobre los espíritus inmundos», que no implica su expulsión. Se concede, pues, a los Doce un dominio sobre ellos, pero no se dice que sean los que agitan a otras personas [5].

[3] Los autores, en general, piensan que la perícopa expone el modelo de la misión cristiana, sin tener en cuenta que, según el texto, Jesús no asigna misión alguna a los enviados. Así desde Wellhausen, *Das Evangelium Marci* 44; cf., entre otros muchos, Cuvillier, «Coopération interprétative» 142, quien, estableciendo un paralelo entre 3,14-15 y 6,7-13.30-32, ve en este relato un verdadero «Manual del misionero».

[4] Cf. Jeremías, «Paarweise Sendung» 136-143; Schnackenburg, *Marcos* I 152. Lagrange, *Marc* 151 cree que el envío de dos en dos les permitiría repartirse la región de Galilea; también para Gundry 309 y Gnilka I 238 la misión ha de desarrollarse en Galilea; éste último autor considera en el envío de dos en dos los aspectos del doble testimonio y de la ayuda mutua; cf. Farrer, *A Study on Mark* 283; Schmid, *Marcos* 174; Pronzato, *Marcos* 296; Lentzen-Deis, *Marcos* 193.

[5] «Espíritus inmundos» han aparecido en la sinagoga de Cafarnaún (1,23.26.27: nacionalismo violento), en las masas que veían en Jesús un liberador por la violencia (3,11: subversión violenta) y en el episodio del geraseno (5,2.8.13: subversión violenta).

En efecto, bajo la figura del torbellino de viento en la tempestad (4,37 lect.), el relato evangélico ha presentado a los discípulos como portadores de un mal espíritu, que consistía precisamente en el convencimiento de la superioridad judía que negaba la igualdad entre los pueblos e impedía con ello la misión entre los paganos. Para que tenga éxito el envío y se dejen transformar por la experiencia, han de reprimir en ellos mismos toda manifestación que proceda de ese mal espíritu. No habla el texto de expulsar los malos espíritus que existan en los demás: se deduce de esto que se trata de neutralizar los propios. Es decir, Jesús da a los discípulos la posibilidad de autocontrol («autoridad sobre los espíritus inmundos»), para que no sean vencidos por la mentalidad del pasado y quede frustrada la finalidad del envío.

No hay que perder de vista que Jesús no les encarga predicar o proclamar, ni siquiera exhortar a los hombres al cambio de vida; le interesa más que los Doce aprendan de otras gentes que no que las instruyan; más el cambio en los suyos que en los otros. Tampoco va a decirles que curen enfermos o que expulsen demonios.

No les indica el tiempo que han de estar fuera ni adónde deben ir; no les señala objetivo, pero no menciona la sinagoga ni ningún rasgo cultural o religioso judío que pudiera ser restrictivo para el ámbito del viaje. Como colectivos humanos mencionará solamente «el lugar» y «la casa/familia», que pueden encontrarse en cualquier país y en cualquier comunidad humana. El territorio adonde han de dirigirse no queda, por tanto, circunscrito al ámbito puramente judío, sino que es susceptible de extenderse a cualquier país y pueblo. Como la misión anunciada en 3,14-15, este envío, que pretende crear las condiciones para una posible misión, tiene un horizonte en principio universal, aunque no es necesario suponer que el evangelista piensa en un viaje a país extranjero, pues Galilea era una región de población mezclada, judía y pagana, donde el encargo de Jesús podía realizarse plenamente.

El único objetivo del envío es que se abran al trato con toda clase de gente. Como, respecto a los discípulos, tanto la ense-

«Autoridad» significa que no se trata tanto de argumentación convincente como de una fuerza (el Espíritu) que emana de la persona.

ñanza pública a las multitudes como la privada a ellos solos se han demostrado inútiles, Jesús intenta cambiar la mentalidad del Israel mesiánico (los Doce) a través de una fuerte y dura experiencia. Quiere que conozcan y aprendan a estimar a cualesquiera personas sin hacer diferencias, rompiendo con la discriminación y el exclusivismo judíos.

De la doctrina oficial de Israel los Doce han aprendido a rechazar la igualdad con los no judíos y la idea de que los paganos, a menos que se conviertan al judaísmo, están condenados a la destrucción[6]. Ahora, por el contacto humano, han de aprender la apertura de espíritu, la tolerancia, la pluralidad y la humanidad que podrán encontrar en otros lugares y culturas.

El uso del presente histórico («convoca») y la mención de un envío progresivo («empezó a enviarlos») puede significar que Marcos ve ese envío como actual en su tiempo: estaría subrayando la necesidad de un contacto sin prejuicios con toda clase de gentes, que, para evitar encerrarse en sí mismo, el nuevo Israel debe seguir practicando.

Instrucciones

8-9 ***Les ordenó que no cogiesen nada para el camino, excepto sólo un bastón: ni pan, ni alforja, ni monedas en la faja; eso sí, calzaos sandalias, pero no os pongáis dos túnicas.***

En el proyecto de misión (3,14s), Jesús había sugerido a los Doce que el nuevo Israel había de ponerse al servicio de la humanidad entera. En vista de la resistencia que presentan, ahora quiere que conozcan a esa humanidad, deponiendo sus prejuicios, y que sean capaces de presentarse ante toda clase de gentes sin pretensiones de superioridad. A la magnitud de la dificultad que ellos sienten, corresponde la situación-límite en la que va a ponerlos Jesús. De ahí el uso (única vez con los discípulos) del verbo «ordenar», que no admite réplica, y la minuciosidad de las instrucciones.

6 Cf. Strack-B. IV 353: «La antigua sinagoga estimaba poquísimo el valor religioso-moral del mundo no judío. Los no judíos son rechazados y abominados por Dios, en fin de cuentas, como *massa perditionis*, destinados sólo a la gehenna.... Juicios más benignos resuenan sólo raramente».

Los envía sin provisiones de ningún tipo. El encargo de Jesús es contundente: para el camino no deben proveerse de nada. La subsistencia de los discípulos estará en función de la buena voluntad de la gente: han de tener, por tanto, un prejuicio favorable hacia la humanidad, darle un voto de confianza; es lo que puede llamarse fe en el ser humano. No van a ser autosuficientes, van a depender de los demás. Van a presentarse como iguales y solidarios (de dos en dos) y han de confiar en la solidaridad. Necesitan más de los otros que los otros de ellos; van a recibir antes que a dar. No podrían proclamar en el futuro un mensaje de igualdad y solidaridad sin antes haberlas practicado y experimentado.

El envío no requiere preparativos; basta ponerse en camino. No han de llevar «pan», es decir, alimento; pero tampoco «alforja» para recibir limosnas, pues no se presentan como mendigos[7]: no deben aceptar dádivas ni recibir provisiones para continuar el camino, sino mostrar absoluto desinterés. Deben hacer patente que no buscan su propia ventaja ni pretenden aprovecharse de nadie. No van a confiar sólo en algunos hombres, sino en todos.

Tampoco han de llevar dinero, ni siquiera monedas de bronce, la calderilla que llevarían los pobres[8]. Al indicarles Jesús que vayan más desprovistos que los pobres mismos, muestra que no pretende en primer lugar que den un ejemplo de pobreza, sino que hagan visible la confianza en la gente[9]. Ellos, que han sido educados en ideas o principios de discriminación dentro de Israel y de superioridad respecto de los otros pueblos, tienen que transmitir el mensaje opuesto. Jesús no les encarga enseñar ninguna doctrina religiosa, solamente mostrar con su conducta un mensaje humano, el de la igualdad, fraternidad y

[7] Para Lagrange, *Marc* 152, la alforja que se prohíbe no es la destinada a guardar provisiones, puesto que ha precedido la prohibición de llevar pan, sino la alforja del mendigo. Pesch I 512: «ni alforja» excluye quizá no sólo una provisión de víveres, sino también la alforja del mendigo (cf. nota fil.). Sin atender a los datos del texto de Mc, Georgi, *Die Gegner des Paulus* 238, afirma que la mendicidad llegó a convertirse en el primer atributo del misionero.

[8] Pesch I 512: «Ni dinero en la faja» pretende probablemente subrayar la renuncia a procurarse dinero, hecha particularmente drástica por el vocablo que denota las monedas de cobre de escaso valor. Gnilka I 241 estima que la exigencia de ponerse en camino sin ninguna provisión concuerda con la idea de seguimiento propia de Jesús.

[9] Cf. Pikaza, *Pan, Casa, Palabra* 147: No van así por austeridad ni por espíritu de pobreza; no son ascetas profesionales ni mendigos... Van desequipados por confianza.

solidaridad entre todos los hombres, por encima de las diferencias de cultura o religión, de ideologías, ritos y creencias [10].

Lo único que deben llevar es lo que sirve para caminar y lo que los define como itinerantes, no sedentarios: bastón y sandalias, usados para los viajes largos [11]. No deben llevar puestas dos túnicas, como la gente rica [12]. El vestido refleja la clase social a la que se pertenece y ellos han de estar al nivel de la gente modesta, no al de la clase pudiente.

Si el verbo «enviar» (gr. *apostellô*) implica que los enviados son representantes cualificados del que envía, se retrata en las instrucciones a los Doce cuál es la actitud de Jesús ante toda la humanidad, conforme al contenido del secreto del reinado de Dios: que Dios desea llevar a la plenitud de vida a todo ser humano sin distinción, que quiere ser Padre de la humanidad entera, que su amor suprime toda discriminación (4,11 Lect.).

Después de encargarles lo que tienen que hacer (v. 7) y cómo han de presentarse (vv. 8-9), Jesús va a mostrarles cuál ha de ser su reacción según la acogida que reciban (vv. 10-11) [13].

10-11 *Además les dijo: «Dondequiera que os alojéis en una casa, quedaos en ella hasta que os vayáis de allí. Y si un lugar no os acoge, ni os hacen caso, al salir de allí, sacudíos el polvo de los pies como prueba contra ellos»*.

Cuando el judío viajaba se hospedaba siempre en casa de otros judíos [14]. Lo que han de hacer los enviados se opone fron-

[10] Pikaza, *op. cit.* 149, observa que frente al orden romano, regido por códigos de honor, poder y dinero, y frente al orden judío, edificado sobre la distinción nacional y la pureza religiosa, Jesús propone un nuevo orden, universal, basado en la donación (cada uno da lo que tiene) y la acogida mutua (cada uno se pone en manos del otro), superando la vieja diferencia entre judíos y no judíos.

[11] Pesch I 513: En los viajes largos, más allá del horizonte de Palestina, el bastón y el calzado resultaban necesarios, tanto más que la pobreza podía ser demostrada suficientemente con las otras renuncias. Gundry 308, cree que, aunque las sandalias eran propias de viajes largos, eran también necesarias en el suelo rocoso de Galilea.

[12] Pesch I 512s: «Ni dos túnicas» expresa la renuncia a un signo de riqueza y de lujo, señal de hombre rico y ocioso.

[13] Cf. Bravo, *Marcos* 143.

[14] Para el rechazo que sentían los judíos a entrar y, sobre todo, a comer en casa de paganos, cf. Strack-B. IV 374; Bruce, *The Acts of the Apostles* 222. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos* 186, señala la costumbre de los judíos de la diáspora de hospedarse cuando viajaban en casa de otros judíos. Schweizer, *Marco* 139, nota que, como señala Fl. Josefo, *Bellum* 2,125, en cada ciudad judía había un encargado que se ocupaba de la comida y vestido de los peregrinos.

talmente a esa praxis: entrar en cualquier casa, aunque sea de paganos, despreciados y considerados impuros por los judíos; depender de ellos para la supervivencia; no observar los tabúes alimentarios propios del judaísmo; constatar que hay gente humana y acogedora por encima de las ideologías o religiones. Jesús les había expuesto el mensaje completo, y no ha servido: con palabras, ha sido inútil. Intenta que sea el contacto con la realidad humana el que los convenza. Nueva prueba de su solicitud por ellos.

Respecto al contacto con la gente que van a encontrar, han de aceptar la hospitalidad que les ofrezcan, sin cambiar de alojamiento, para no desairar la buena voluntad ni afrentar la hospitalidad ofrecida. No tienen que informarse o investigar sobre quién los acoge. Deben aceptar simplemente a las personas y lo que les ofrecen, haciéndose iguales a todos, sin exigencias ni remilgos y sin mostrarse reacios a los usos del lugar [15]. No les dice que curen a los enfermos ni que expulsen a los demonios o espíritus inmundos. La solidaridad que piden no debe basarse en el agradecimiento o en el reconocimiento de hechos extraordinarios, sino solamente en que son seres humanos sin recursos.

Los enviados, pues, han de dar un testimonio múltiple: de igualdad entre ellos y con todos; de desinterés, no queriendo acaparar alimento ni dinero; de dignidad, por no presentarse como mendigos; de pobreza, por la calidad de su vestido; de confianza en la solidaridad de todos; de sencillez y gratitud, aceptando cualesquiera condiciones de alojamiento que se les ofrezcan. Y, al depender de la buena voluntad de los demás, se elimina toda pretensión de superioridad.

La gente que los acoja estará acogiendo a extraños. Contrariamente a la xenofobia judía, hay en todas partes personas dispuestas a ayudar hasta a los más desprovistos. Esto ha de enseñar a los Doce a derribar las barreras que ha erigido la religión judía, cuando vean que otros no las establecen respecto a ellos. Los parámetros deben cambiar cuando experimenten que gentes extrañas se abren al que no tiene nada y de quien no esperan nada. La acogida de los pobres es la prueba del amor desinteresado.

[15] Pesch I 514: Gozando de la hospitalidad que se le concede, el enviado no debe tener pretensiones ni marcar diferencias.

Pero hay que contar con la posibilidad del rechazo, como le ha ocurrido a Jesús. Donde no los acepten a ellos o no les hagan caso, deben abandonar ese lugar. Puede haber gente que no se conmueva ante la necesidad ajena, e ideologías nacionalistas que no admitan la igualdad de todos los pueblos. Quienes rechazan la solidaridad y la hermandad carecen de humanidad y fomentan la injusticia.

Para quedarse en un lugar basta que una «casa/familia» los acoja; para marcharse hace falta que el rechazo provenga de toda la colectividad («un lugar»). Es decir, deben aprovechar la mínima ocasión que se ofrezca para entablar contacto con la gente.

No han de imponer su presencia a nadie, pero tampoco perder tiempo; no harán proselitismo, respetarán la libertad, pero señalando la responsabilidad de las opciones humanas, que no son indiferentes. Van a mostrar un modo de actuar que invita a corregir todo lo que en cada ambiente se oponga a él. Sin embargo, no deben detenerse a polemizar con los que los rechacen; aunque, si les cierran las puertas, deben denunciar esa actitud.

«Sacudirse el polvo» de las sandalias era un gesto que hacían los judíos al volver de territorio pagano; con él se indicaba que no se quería contacto alguno con los que no conocían ni daban culto al verdadero Dios, considerados como impuros [16]. El gesto de los enviados acusa a los habitantes del lugar que los rechaza de que por su culpa no hay diálogo posible [17]. El mensaje de Jesús, que es el de Dios, incluye el deseo activo del bien de todos los hombres, de la solidaridad, de la paz: en una palabra, del amor. El alejamiento de Dios se debe al rechazo de este mensaje y es culpa del hombre (cf. 7,15) [18].

[16] Pesch I 514: Sacudirse el polvo de los pies era un gesto simbólico que el israelita hacía al volver de tierra pagana. Dado que la tierra participa del carácter de sus habitantes (cf. Nm 5,17), el despedirse de los impíos comporta liberarse también de su polvo; la acción de los enviados se corresponde con la responsabilidad de los destinatarios. Cf. Manson, *The Sayings of Jesus* 76; Schweizer, *Marco* 140; Pronzato, *Marcos* I 298; Lentzen-Deis, *Marcos* 193s.

[17] Cf. Lagrange 153s. Taylor 354: Sacudirse el polvo de los pies no es una maldición expresada con hechos, sino un testimonio cuyo objetivo es hacer reflexionar y que los hombres se arrepientan.

[18] La expresión «como prueba contra ellos» aparece en tres pasajes de Mc: 1,44: Moisés deja ciertas prescripciones como prueba de la dureza o injusticia del pueblo; 6,11: los misioneros hacen un gesto como prueba contra los que no aceptan la solidaridad y hermandad universal; 13,9: los poderes persiguen a los discípulos, dando prueba de su propia injusticia. Es decir, según el caso, se trata de una acusación hecha por el contenido de un escrito, por el significado de un gesto o por la acción misma de un hom-

El pasaje define así quiénes son los verdaderos paganos, es decir, quiénes no conocen o se oponen al verdadero Dios. Para Israel, eran los que no profesaban su religión; para Jesús, los que, sean o no judíos, se muestran inhumanos con el prójimo y se niegan a prestarle ayuda. El conocimiento del verdadero Dios no depende de las creencias, sino del modo de actuar: quien no refleja en su conducta el amor universal de Dios es un pagano, independientemente de sus creencias religiosas.

En estas instrucciones de Jesús expone Mc las condiciones que han de cumplirse en toda misión futura, poniendo de relieve los obstáculos que impiden la de los Doce o Israel mesiánico. Lo más importante, sin embargo, no es atenerse a la letra de las instrucciones, sino adoptar las actitudes que ellas reflejan: un enviado de Jesús no ha de presentarse con pretensiones de superioridad ni actuar con atisbo de codicia, sino con sencillez y desprendimiento; no debe discriminar a nadie, sino tratar a todos como iguales; ha de inspirar confianza y, en principio, confiar en todos; antes de dar tiene que estar dispuesto a recibir. Tiene también que denunciar las actitudes y comportamientos inhumanos o insolidarios allí donde se produzcan.

Puede haber en el pasaje una crítica a la actitud de los judaizantes del tiempo de Marcos en su trato con los paganos.

Actividad de los Doce

12-13 *Ellos se fueron y se pusieron a predicar que se enmendaran; expulsaban muchos demonios y, además, ungían con aceite a muchos postrados y los curaban.*

Recibidas las instrucciones, los Doce se ponen en marcha y comienzan a actuar por cuenta propia. No se precisa adónde van ni cuánto dura su labor, pero en todo caso la actividad que desarrollan no coincide en absoluto con la encargada por Jesús.

En primer lugar, «predican» exhortando a la enmienda; además, «expulsan demonios»; por último, «curan» con unturas de aceite. Ninguna de estas tres actividades había sido mencionada

11e Para Taylor 354, no se trata de un testimonio contra ellos, sino para ellos. No analiza los tres pasajes en que aparece la expresión.

por Jesús; en su itinerario, los enviados no se atienen en nada a las instrucciones recibidas [19].

El arrepentimiento o enmienda, expresado con el símbolo del bautismo en el río, había sido el pregón del Bautista para Israel y obtenía el perdón de los pecados (1,4), en previsión del paso definitivo, el bautismo con Espíritu, que había de ser realizado por el que llegaba tras él (1,6). En Galilea, antes de revelar la universalidad del reinado de Dios (2,1-13: episodio del paralítico), Jesús había hecho suya la exhortación a la enmienda como condición preparatoria o paso previo para el reinado de Dios (1,15) [20]. En cambio, cuando se ha referido a los paganos, la condición para el perdón no se ha propuesto en términos de arrepentimiento/enmienda, sino de fe en Jesús (2,5 Lect.).

Para su actividad, los Doce se inspiran en la proclama inicial de Jesús que anunciaba la proximidad del reinado de Dios (1,14-15) y, al predicar la enmienda, muestran que han circunscrito su labor a los judíos. Se deduce de esto que su interpretación del reinado de Dios no coincide con la de Jesús: éste, según lo había anunciado antes Juan Bautista (1,8: «él os bautizará con Espíritu Santo»), lo concibe como la renovación del hombre por la infusión del Espíritu, que va a ser ofrecida a la humanidad entera (2,1-13); los Doce, en cambio, que se mueven dentro de las categorías judías, identifican el reinado de Dios con la renovación de Israel y la restauración de la gloria nacional.

Las dos actividades que ejercen, la expulsión de demonios y las curaciones, están en paralelo con las ejercidas por Jesús en Cafarnaún (1,32-34) y por toda Galilea (1,39), antes de proponer su programa universalista (2,1-13). Quieren resucitar en Israel el entusiasmo concitado en Cafarnaún por la actividad de Jesús (1,21b-34), sin tener en cuenta que él rechazó aquella popularidad (1,35-38). Para ellos, Jesús desaprovechó entonces la ocasión de constituirse en líder popular reformista (1,35-38 Lect.).

[19] Como la mayoría de los autores, Pesch I 517 no percibe ninguna discrepancia entre las instrucciones de Jesús y la actuación de los Doce. Habla, en cambio, del intento del evangelista de demostrar con su escrito la unidad de la tradición de Jesús y de la proclamación eclesial del evangelio. De modo parecido, Rademakers 175 cree que la misión (?) prolonga y extiende la proclamación del Reino inaugurada por Jesús. Lentzen-Deis, *Marcos* 194, señala al menos que los Doce curan de modo diferente de Jesús, puesto que emplean aceite.

[20] La *metanoia*, arrepentimiento o enmienda, supone un cambio de actitud interior del hombre; sin embargo, su verdadera trasformación se verifica solamente por el don del Espíritu, efecto de la adhesión a Jesús.

Es decir, siguen en su mentalidad exclusivista de siempre: a pesar de la insistencia de Jesús (cf. 2,1-13.14.15-17; 4,26-34) no comprenden o no aceptan que el amor de Dios quiere comunicar vida a todos los hombres sin distinción (4,11: «el secreto del reinado de Dios»). Aunque asumen, pues, la proclama de Jesús en Galilea (1,14-15), la deforman completamente.

«Expulsaban muchos demonios». La existencia de muchos endemoniados supone una situación de opresión ideológica generalizada: la ideología del sistema religioso-político judío provoca la exaltación y el extremismo violento de muchos individuos. En este ambiente, la actuación de los enviados es eficaz.

Dado que, mediante la exhortación a la enmienda, anuncian la proximidad del reinado de Dios, interpretado como la liberación del pueblo y la restauración de la gloria de Israel, no es extraño su éxito con los violentos; muchos de ellos, ante este anuncio, deponen su actitud; se adhieren a los que proponen la reforma, de modo parecido a lo que sucedió con Jesús en Cafarnaún (1,33). Como en 1,34, la determinación «muchos» no es restrictiva, sino que subraya el gran número de los liberados e indica el éxito de la actividad de los Doce. Estos eliminan la exaltación fanática («demonios»), pero dejando intacta su raíz, el espíritu nacionalista que domina la sociedad judía.

Tampoco la segunda actividad, la de curación, había sido encargada por Jesús, pero, como se ha dicho, los Doce siguen la pauta de la actuación de éste en Cafarnaún (1,34: «curó a muchos»). Pretenden suscitar un entusiasmo semejante al que entonces prendió en aquella ciudad. No han olvidado aquel episodio y quieren resucitar la circunstancia que granjeó tanta fama popular a Jesús. No han asimilado nada de su enseñanza y actividad posterior.

No curan, sin embargo, a «los que se encontraban mal», como había hecho Jesús (1,34), es decir, no remedian las condiciones de opresión social que existen en la sociedad judía, sino a los «postrados». El hecho de que Mc utilice aquí por segunda y última vez un término poco frecuente para designar a los enfermos [21] indica que quiere señalar un sentido particular. Es el

[21] *arrostoi*, «sin vigor», «postrados», no *astheneis*, *asthenountes*, «sin fuerzas», «débiles»

mismo usado en 6,5, lo que pone la actividad de curación de los Doce en paralelo o en contraste con la de Jesús en su patria.

Allí Jesús había curado a «unos pocos postrados». El hecho de recibir de él la curación muestra que estos pocos no compartían la pésima opinión de sus conciudadanos sobre Jesús; lo consideraban un profeta, un enviado de Dios, no un agente de Satanás. Eran, por tanto, individuos que se veían impotentes ante una mayoría incondicional de la doctrina de los letrados. Esta situación es la que Mc describe como postración o falta de vigor: son víctimas de la opresión de la mayoría: débiles para oponerse, sin fuerzas para sobreponerse (6,5 Lect.).

Jesús «los había curado» de su situación de desánimo y abatimiento por el simple contacto con su persona («aplicándoles las manos», transmisión de fuerza), sin sacarlos de la institución[22], sin proponerles su alternativa ni poniendo por condición la fe (cf. 5,34: «tu fe te ha salvado»). No hay salvación o solución definitiva, solamente ánimo y fuerzas para ir adelante.

En la sociedad donde actúan los Doce, hay, al lado de los muchos fanáticos («demonios»), muchos «postrados» o faltos de vigor, que se sienten sin fuerzas para oponerse a la ideología de la institución religiosa y han perdido la esperanza de liberación. Los enviados «los curan», pero no por el contacto personal, «aplicándoles las manos», sino con unturas de aceite[23].

«Ungirse» o «ungirse con aceite», con sujeto de persona, tiene a menudo en el AT el sentido de «perfumarse»[24] y señala el fin del luto o duelo por una desgracia (LXX 2Sam 12,20; 14,2; Rut 3,3; Dn 10,3; cf. Miq 6,9b-16). En ningún texto de los LXX se asocia a la curación, siempre a la alegría (not. fil.).

El sentido de la untura con aceite está, pues, en relación con el de los «postrados», los abatidos por la opresión ideológica del

[22] El verbo *therapeuô*, curar, indica un alivio en la situación del oprimido o postrado, o bien la curación de un enfermo, pero sin transformación interior del hombre ni propuesta de la alternativa de Jesús; estos hechos están denotados en Mc por el verbo *sôzô*, salvar. Por eso, *therapeuô* no supone la fe/ adhesión a Jesús (cf. 1,34); *sôzô*, en cambio, sí (cf. 5,34).

[23] Para Pesch I 515, la unción con aceite era un modo ordinario de tratar las enfermedades, pero también un especial medio exorcístico, por la fuerza catártica del aceite. Sin embargo, este último efecto se habría aplicado mejor a los endemoniados que a los «postrados». Según Gundry 310, el aceite no tiene carácter exorcístico, sino curativo. Para los testimonios rabínicos sobre los efectos medicinales del aceite, vse. Strack-B.II 11ss.

[24] En aquella época, el disolvente de las esencias florales era el aceite.

sistema judío. Como en el caso de Jesús, la curación de estos «postrados» o abatidos consiste en infundirles esperanza. Es decir, los Doce, con su llamada a la renovación de Israel, reavivan las expectativas de la restauración del pueblo judío, dando ánimos a los deprimidos y sacándolos de su postración. Con estas «curaciones» quieren los Doce suscitar la fe que Jesús pedía ante el anuncio de la cercanía del reinado de Dios: «tened fe en esta buena noticia» (1,15), aunque interpretando el reinado de Dios en un sentido inadmisible para Jesús.

Hay un enorme contraste entre el fracaso de Jesús y el éxito de los Doce. En la sinagoga de «su tierra» Jesús se presentó como profeta y fue rechazado por los fieles de la institución religiosa (6,1-6). En las instrucciones que dio a los Doce había previsto que también ellos encontrarían rechazo. Pero no lo experimentan en absoluto, lo que indica que no chocan con la mentalidad ambiente. Esto confirma que no han seguido las instrucciones de Jesús. Si hubieran alternado por igual con paganos y judíos, como era la intención de Jesús, ciertamente habrían encontrado una fuerte oposición en la sociedad judía.

II. Mc 6,14-16: *Opiniones sobre la identidad de Jesús. Inquietud de Herodes*

(Mt 14,1-2; Lc 9,7-9)

14 Como su fama se había extendido, llegó a oídos del rey Herodes que se decía:

—Juan, el que bautizaba, ha resucitado de entre los muertos y por eso las fuerzas actúan por su medio.

15 Otros, en cambio, opinaban:

—Es Elías.

Otros, por su parte, decían:

—Es un profeta como uno de los antiguos.

16 Pero Herodes, al oírlo, decía:

—Aquel Juan a quien yo le corté la cabeza, ése ha resucitado.

NOTAS FILOLOGICAS

14 *fama*, gr. *onoma*, «nombre», «renombre», «fama», Bauer *s.v.* IV; Gundry 303.

se había extendido, gr. *phaneron egeneto*, «se había hecho pública/manifiesta» (cf. 3,12; 4,22). Nótese el énfasis del predicado *phaneron*, colocado al principio de la frase.

que se decía, gr. *kai elegon*; v.l. *elegen*, bien atestiguada, pero *alloi de elegon* (v. 15) exige un antecedente plural (cf. Mt 13,5.7.8; 16,14; Mc 8,28; 11,8; Lc 9,8; Jn 7,12; 9,16) o singular colectivo (cf. Mt 21,8); *kai* por *hoti*, posiblemente para evitar *hoti elegon hoti* y conservar el paralelismo con los dos *elegon hoti* de v. 15; cf. Blass 442/13, que cita Ap 6,12. Para la discusión de las variantes y la construcción *kai* + *êkousen/akousas* + sujeto en Mc, cf. Neirynck, «*kai elegon*» 110-118.

el que bautizaba, gr. *ho baptizôn* (cf. 1,4); id. en v. 24, pero en v. 25 *ho baptistês*, «el Bautista».

ha resucitado, gr. *egêgertai*, «se ha levantado» (voz media, o bien pasiva divina: «ha sido levantado»), cf. 6,16; 12,26; 14,28; 16,6; el pf. indica la permanencia del hecho hasta el presente de los hablantes. Se prefiere la traducción «ha resucitado» a causa del v. 16, donde «se ha levantado» sin más precisión quedaría ambiguo.

de entre los muertos, gr. *ek nekrôn*, que normalmente no lleva artículo, cf. 9,9s; 12,25; Taylor 359.

las/esas, gr. *hai* anafórico, Robertson 694.

fuerzas, gr. *dynameis*, como en 6,2, con el mismo sentido peyorativo que tiene el plural; cf. 13,25. Un estudio sobre el uso de *dynamis* en Mc, en Mateos, *Marcos 13* §§ 439-443.

actúan, gr. *energousin* (sólo aquí en Mc), activo, usado sólo de Dios o su Espíritu (1Cor 12,6.11; Gál 2,8; 3,5; Ef 1,11.20; 2,2; Flp 2,18) y de las *dynameis* (Mt 14,2; Mc 6,14); cf. Blass § 316/1.

por su medio, gr. *en autô*, en lugar del solo dativo instrumental (cf. 6,2: *dynameis... dia tôn kheirôn autou*); Zorell, *s.v.* IV a; Bauer III 1 b; Blass § 219.

15 *es Elías*, en gr. el nombre al principio, enfático.

como uno de los antiguos, gr. *hôs heis tôn prophêtôn*, lit. «como uno de los profetas»; el artíc. *tôn* indica que se trata de los profetas conocidos de todos, es decir, los de la tradición escrita de Israel (cf. Lc 9,8; para la construcción, Jue 16,7.11: *kai esomai hôs heis tôn anthrôpôn*); cf. Moulton-Howard II 438. *heis* como artículo indeterminado, cf. Black, *Approach* 105.

16 *Aquel Juan*, gr. *hon ... Iôannên*, atracción del sujeto al caso del relativo, Robertson 717-719; Blass § 294/8. *Casus pendens* con pronombre reasuntivo, Taylor 360. La fuerte oposición entre *houtos* y *egô* pone de relieve la alarma de Herodes, Gundry 304. El énfasis de *houtos* impide interpretar la frase como interrogativa, *ibid.* 318.

CONTENIDO

La actividad de los Doce ha tenido consecuencias respecto a la idea de la gente sobre la identidad de Jesús, cuya fama se ha extendido llegando hasta el rey Herodes. Las diferentes opiniones reflejan las actitudes de los diversos grupos ante la figura y actividad de Jesús: unos lo identifican con Juan Bautista, resucitado con poderes mágicos; otros ven en él a Elías, el reformador violento y esperado precursor del Mesías; otros, en fin, lo consideran un enviado de Dios, un profeta de la categoría de los antiguos. Destaca la inquietud de Herodes, que identifica a Jesús con Juan Bautista, a quien había hecho decapitar, como se narra en los episodios siguientes.

La perícopa está delimitada por la mención, al principio y al final, de Herodes que oye lo que se dice de Jesús (v. 14: «llegó a oídos del rey Herodes»; v. 16: «Herodes, al oírlo»).

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. «El rey Herodes» (v. 14), título impropio de Herodes Antipas, el tetrarca.
2. «Las fuerzas», término usado en 6,2 para tachar de magia las acciones de Jesús.
3. «Elías» (v. 15), el profeta de fuego, famoso y admirado por su violenta

actividad reformista y considerado precursor del Mesías (cf. 1,29-31 Lect.). Mc ha presentado a Juan Bautista, en cuanto precursor, bajo los rasgos de Elías (1,6).

4. «Un profeta» (v. 15), como Jesús se ha definido a sí mismo en 6,4.

LECTURA

14 *Como su fama se había extendido, llegó a oídos del rey Herodes que se decía: «Juan, el que bautizaba, ha resucitado de entre los muertos y por eso las fuerzas actúan por su medio».*

La extensión de la fama de Jesús se debe a la actividad de los Doce [1], quienes, con su actuación, han dado a conocer su persona y han caracterizado erróneamente su mensaje, como van a reflejarlo las opiniones que se dan sobre él. Los Doce se han presentado como enviados y mensajeros de Jesús y, en consecuencia, la actividad que realizan: predicación de la enmienda (cf. 1,4.15), expulsión de demonios y curación de los postrados (cf. 1,34.39; 6,5), se han considerado encargadas por él.

La fama de Jesús ha suscitado en el pueblo la pregunta sobre su identidad [2]. Corren tres opiniones, de las que algunas reflejan el mensaje propuesto por los Doce y que llegan a oídos de Herodes [3].

Se menciona por primera vez a Herodes [Antipas] [4]. El texto hace resaltar primero el título («rey»), que es impropio, pues Herodes era de hecho tetrarca de Galilea y Perea, pero que hace de

[1] No todos los autores consideran que la extensión de la fama de Jesús se debió a la actividad de los Doce. Por ejemplo, según Pesch I 520, Jesús se ha hecho famoso, sobre todo por sus milagros; a partir de los milagros de Jesús (*dia touto*) se sacan conclusiones sobre su persona; naturalmente, Pesch encuentra dificultad para explicar que, por sus milagros, Jesús sea identificado con Juan Bautista, de quien no se narra ninguno. *hai dynameis*, por lo demás, no significa aquí, determinado, «milagros» o hechos portentosos (cf. Taylor 360) en sentido favorable, sino entidades, de carácter maligno, que usan a Jesús como instrumento (not. fil.). En el mismo sentido, Lagrange 153. Al contrario, Gundry 303: El pronombre *autou*, que se refiere al Jesús de vv. 6b-11, muestra que la fama de Jesús ha sido acrecentada por la actividad de los Doce en 6, 12-13; cf. Kazmierki, *Jesus, the Son of God* 23;

[2] El espíritu inmundo de la sinagoga había identificado a Jesús, para tentarlo, con «el Consagrado por Dios», es decir, con el Mesías de la expectación popular (cf. 1,24 Lect.). Ciertos espíritus inmundos, con «el Hijo de Dios», también en el sentido de liberador violento (cf. 3,11 Lect.). La pregunta sobre la identidad había sido hecha por sus discípulos en la travesía a Gerasa (cf. 4,41 Lect.). Sus paisanos han pretendido definirlo por su oficio y su origen familiar (cf. 6,3 Lect.).

[3] La narración contenida en 6,14-29 es la única de todo el evangelio de Marcos en la que Jesús no aparece como protagonista; cf. Pérez Herrero, *Marcos* 153.

[4] Herodes Antipas había repudiado a su primera mujer, hija del rey nabateo Aretas IV, para casarse hacia el año 27 con Herodías, mujer de su hermanastro Herodes Fi-

él la figura del máximo poder político; sólo después menciona el nombre de la persona (Herodes)[5]. Unicamente aquí asocia Mc título y nombre; en adelante utilizará solamente el nombre y, a partir de 6,22, solamente el título, pero éste, mencionado aquí en primer lugar, conforma siempre la personalidad de Herodes. Por otra parte, el título «rey» pone a Herodes como antagonista de Dios, el rey de Israel por excelencia, y del Mesías, por cuyo medio Dios había de reinar definitivamente. Herodes, de origen extranjero[6], no podía ser reconocido por los judíos como rey en Israel.

Herodes escucha las opiniones sobre Jesús. Este era conocido de los herodianos (3,6), judíos partidarios del régimen de Herodes, y de los círculos religiosos de Jerusalén (3,22); ahora, a través de la gente, su fama alcanza a la máxima autoridad política de Galilea.

Se exponen a continuación tres opiniones populares sobre la identidad de Jesús[7]. La primera que expresa el texto identifica a Jesús con Juan Bautista, indicando que una parte del pueblo ve una continuidad entre la obra del Bautista y la de Jesús. Esta impresión se debe a que los Doce, enviados por Jesús, han proclamado, como hizo Juan, la enmienda (6,12).

Sin embargo, la predicación de los discípulos estaba asociada con la expulsión de demonios (6,13), actividad ajena a Juan, pero que había servido para tachar a Jesús de ser agente de Satanás (3,22). Por eso, para este sector de opinión, Jesús, a quien identifican con el Bautista, no reproduce simplemente la figura

lipo, que residía en Roma. Herodes Antipas nunca llegó a tener el título de rey; Augusto, al ratificar la herencia de Herodes el Grande, concedió a su hijo Herodes Antipas, que tenía dieciséis años, el gobierno de Galilea y Perea (4 a.C.-39 d.C.), pero no le otorgó el título de rey que el padre había querido para él, sino sólo el de tetrarca. Herodes Antipas fundó la ciudad de Tiberíades, adonde trasladó su capital, anteriormente en Séforis. Cuando más tarde (39 d.C.) pidió al emperador el título de rey, Herodes Agripa I lo acusó de traición y rebelión, por lo que fue depuesto y exiliado por Calígula (Flav. Jos. *Ant.* 17,1.3; 17,9.4); cf. Radermakers 176; Gnilka I 247; Paul, «La vita politica ed economica» 60s.

[5] Pesch I 533 opina que en Palestina probablemente se daba a Antipas y a otros hijos de Herodes el Grande el título de «rey» (el significado del arameo *malka* va más allá del puramente técnico de *basileus*); cf. Gould 108; Swete 120; Lagrange 155; Taylor 359.

[6] Herodes el Grande era hijo de Antípatro, príncipe idumeo (+ 43 a.C.) y de Cypros, princesa árabe. Herodes Antipas, el que hizo decapitar a Juan Bautista, era hijo de Herodes el Grande y de su cuarta mujer, la samaritana Maltace, cf. Paul, «La vita politica ed economica» 57.

[7] Pesch I 311s piensa, curiosamente, que las tres opiniones son muy favorables; afirma, además, que el acento no recae en su falsedad, sino en lo que las motivó, es decir, en los milagros de Jesús.

de aquél, sino que ejerce ahora una actividad nefasta. Como resucitado, ha pasado por la muerte, ha tenido contacto con el mundo de ultratumba y ahora es instrumento de «las fuerzas» (el término peyorativo usado para las obras de Jesús en su patria [cf. 6,2], que las asimilaba a la magia). Se ha levantado de entre los muertos investido de poderes oscuros y es utilizado por esas fuerzas malignas.

Los que expresan esta opinión sobre Jesús comparten la expresada antes por los letrados, que Jesús es un agente de Belcebú (3,22), y la de la mayoría de la gente que Jesús ha encontrado en su patria (6,2). Muestra también el impacto causado por la figura de Juan y el temor de algunos a que su carrera no hubiese terminado[8].

En esta opinión se unen, por tanto, dos ideas: Jesús es Juan, porque sus discípulos, como Juan, predican la enmienda, pero al mismo tiempo es agente de fuerzas del mal porque sus discípulos también expulsan demonios (cf. 3,22: agente de Belcebú). Juan, pues, resucitado en Jesús, continúa su obra, pero apoyado por fuerzas demoníacas. Los que así opinan son gente que no había visto en Juan un enviado de Dios; por eso han adoptado el juicio de los letrados de la institución. Jesús/Juan pone en cuestión la institución religiosa y ellos son partidarios de ésta[9].

15 *Otros, en cambio, opinaban: «Es Elías». Otros, por su parte, decían: «Es un profeta como uno de los antiguos».*

Las dos opiniones restantes muestran un concepto favorable de Jesús. Para unos, Jesús es Elías, es decir, el profeta que había de retornar (Eclo 48,10)[10] antes del día del Señor «grande y terrible» (Mal 3,23), el que tenía que preceder al Mesías. Notan que el reinado de Dios está cerca, pero no llegan a identificar a Jesús con el Mesías, pues no responde a su idea de un Mesías que pretenda asumir el poder político y vencer a los enemigos de Is-

[8] La resurreción de que se habla se concibe como una vuelta a la existencia terrena, no como la resurrección escatológica, Gnilka I 248.

[9] Para Gundry 318, es claro que estos individuos no han tenido noticia de la relación de Jesús con Juan con ocasión del bautismo (1,9).

[10] La identificación con Elías no comporta la creencia en una resurrección, pues, según 2Re 2,1-12, Elías subió al cielo sin morir, cf. Gundry 304; Gnilka I 249. Pesch I 521: El martirio de Juan fue visto como el de Elías redivivo (cf. 9,11-13). El discurso sobre la resurrección del Bautista entra exactamente en la concepción de la tradición judía, según la cual Elías resucita en presencia del adversario que lo ha matado.

rael. La misión de Elías había de ser la reconciliación entre hijos y padres, instaurar la paz en el pueblo y, lleno de celo por la Ley (Mal 3,22; 1Mac 2,58), dar solución a todas las cuestiones controvertidas en la interpretación de la Escritura y el derecho [11]. Este sector espera un cambio de época, pero no por obra de Jesús mismo, que no es más que un precursor.

También esta opinión puede encontrar apoyo en la actividad de los Doce, quienes, con su llamada a la enmienda, a la renovación del pueblo judío, han despertado la esperanza de la restauración de Israel. Los que así opinan ciertamente no conocen a Jesús, que ha violado la Ley (1,41), no comparte la teología oficial (2,5-6), se junta con gente de mala fama (2,15-17), no se atiene a la ascética tradicional (2,18-22) ni a la interpretación farisea de la Ley (2,23-3,7a), no respeta los lazos de sangre (3,31-35), no es violento ni nacionalista ni quiere escalar el poder. Ha sido Juan quien se ha presentado como precursor, anunciando al que llegaba «detrás de él», pero no han captado su mensaje. La enmienda proclamada por Juan miraba al Mesías dador del Espíritu (1,8); éstos ven en la predicación de los Doce la promesa de un Mesías triunfador.

La tercera opinión sostiene que Jesús continúa la antigua tradición profética. Corresponde a la declaración hecha por Jesús en «su tierra» (6,4). Éstos reconocen que Jesús es un enviado de Dios y que su mensaje procede de él; a la manera de los profetas, denuncia la injusticia. En la predicación de los Doce, centrada en la enmienda, no ven el anuncio de un cambio de época, sino solamente una invitación al cambio de conducta del pueblo, una ayuda a su fidelidad a Dios [12].

Las tres opiniones reflejan, pues, tres sectores dentro de la sociedad judía:

La primera corresponde a los adictos a la institución religiosa, que ha identificado a Jesús con un agente de Belcebú; su argumento para difamar a Jesús es la expulsión de demonios, es decir, la eliminación de los fanatismos y de la violencia que generaba el sistema judío.

La segunda opinión, consecuencia de la actividad de los Doce, es propia de los reformistas influidos por ella. Jesús es

[11] Cf. Strack-B. IV 795.

[12] Con Jesús había revivido el espíritu profético, desde hacía tanto tiempo desaparecido.

Elías, el profeta que había de volver para preparar la era mesiánica, «poniéndolo todo en orden» (9,12) por medio de la predicación de la enmienda [13] y suscitando la esperanza de la restauración de Israel.

La tercera es la de los judíos fieles a la alianza, que ven en Jesús un profeta como los antiguos; su opinión se basa en la predicación de la enmienda hecha por los Doce, que exhortaba a renunciar a la injusticia.

Como se ve, las opiniones sobre Jesús lo asimilan a figuras del pasado, sin comprender la novedad de su mensaje ni la calidad de su persona [14]. Ante la actividad de los Doce, cada grupo reacciona proyectando en Jesús sus propios temores o esperanzas. Los partidarios de la institución reaccionan con miedo, porque ya Juan había actuado frente a ella; por eso hacen de Jesús un agente de Satanás. Los descontentos, deseosos de un cambio radical, lo identifican con Elías, el precursor esperado. Los piadosos ven en él un profeta comparable a los antiguos.

En todo caso, la actividad de los Doce ha bloqueado la labor de Jesús, borrando toda traza del universalismo de su mensaje. Según ellos, la misión de Jesús se circunscribe a Israel.

16 *Pero Herodes, al oírlo, decía: «Aquel Juan a quien yo le corté la cabeza, ése ha resucitado».*

Oídas las tres opiniones, Herodes llega a una conclusión personal: elige, aunque con matices, la primera, la más desfavorable para él, pues denuncia su implicación en la muerte de Juan. Tenía conciencia de haberle quitado la vida injustamente.

El pronombre «yo» indica que Herodes se atribuye toda la responsabilidad de la muerte de Juan, pues habría podido impedirla. En boca de Herodes, la frase «Juan ha resucitado», que no va especificada por «de entre los muertos» ni comentada por la alusión a las «fuerzas», no expresa una opinión peyorativa de Jesús/Juan resucitado. Pero el hecho preocupa a Herodes, porque pone en entredicho su autoridad: no es señor absoluto de la vida de sus súbditos. Al decapitar a Juan, había pretendido acabar definitivamente con él: que Juan/Jesús haya resucitado es una acusación permanente de su injusticia y un fracaso de su poder.

[13] Cf. Strack-B. IV 797.

[14] Cf. Schmid, *Marcos* 177: Nadie entre el pueblo tenía a Jesús por el Mesías, porque su actuación no correspondía a la idea popular sobre esta figura.

III. Mc 6,17-20: *Prisión de Juan Bautista por su denuncia de Herodes*

(Mt 14,3-5)

17Porque él, Herodes, había mandado prender a Juan y lo había metido en la cárcel encadenado, debido a Herodías, la mujer de su hermano Filipo, con la que se había casado. 18Porque Juan le decía a Herodes:

—No te está permitido tener la mujer de tu hermano.

19Herodías, por su parte, se la tenía guardada a Juan y quería darle muerte, pero no podía; 20porque Herodes sentía temor de Juan, sabiendo que era un hombre justo y santo, y lo tenía protegido. Cuando lo escuchaba quedaba muy indeciso, pero le gustaba escucharlo.

NOTAS FILOLOGICAS

17 *él*, gr. *autos*, enfático, por el pron. de 3.ª pers. (clás. *houtos, ekeinos, ho*), Blass § 277/5. Según Reiser 15-16, se encuentra con frecuencia en Demóstenes y en Epicteto; *autos ho*, debilitado en la lengua helenística, equivale a «el dicho/susodicho». Taylor 364: «porque él, Herodes».

había mandado prender, gr. *aposteilas ekratesen*, participio «gráfico», Zerwick 363, n. 2. Unido a otro verbo expresa sólo que la acción ha sido realizada por un sujeto diferente, Bauer, *apostellô* 2. Aquí y en v. 27, *apostellô* introduce acciones perversas.

Filipo, gr. *Philippos*, nombre omitido, según Taylor 364, por varios mss. de Mt y por los papiros 45 y 47 en Mc (ausente en Lc).

con la que se había casado, gr. *hoti autên egamêsen*; *hoti* o, en este caso, más bien *hoti autên*, equivale al relativo, cf. Zerwick 424.

18 *no te está permitido tener*, gr. *ouk exestin soi ekhein*, construcción con dativo e infinit., cf. 2,24.

19 *se la tenía guardada*, gr. *eneikhen autô*, no clás., Taylor 365; sí en Herodoto con *khôlon*, Blass § 308/5; Lagrange 158s.

pero, gr. *kai* adversativo, cf. Reiser 114.

20 *que era*, en gr. se omite el participio *onta*.

justo, gr. *dikaios*, sólo aquí y en 2,17. No aparece en Mc ningún otro derivado de *dikê*.

[lo] tenía protegido, gr. *synetêrei [auton]*, perfectivo de *têreô*, «guardar», «custodiar», Lagrange 159, Taylor 365s.

quedaba indeciso, gr. *êporei* (v.l. *epoiei*), en voz activa sólo aquí, como *diêporei* en Lc 9,7; Hch 5,24; 10,17; de ordinario, deponente, Blass § 101/8. Para la elección de variante, cf. Lagrange 159, Moulton-Howard II 445s, Metzger *Textual Commentary* 89; Romaniuk, «*êporei* ou *epoiei*» 140-141.

muy, gr. *polla* adverbial, «mucho», «muy», que puede afectar a *akousas*, Blass 414/11 = *pollakis*; Gundry 318, o a *êporei*, Lagrange XCVIII, Taylor 366; cf. 1,45; 3,12; 5,10.23.38.43. Por no ser el partic. aor. *akousas* una forma durativa, sino denotar acción terminada, es más probable que *polla* afecte a *êporei*.

pero, gr. *kai* concesivo, «aunque», «pero», Reiser 117.

CONTENIDO Y DIVISION

La perícopa muestra en primer lugar la prisión de Juan por orden de Herodes y su motivo, la denuncia hecha por Juan de la ilegalidad del matrimonio de Herodes con Herodías, mujer de un hermano suyo.

En segundo lugar expone por una parte el rencor de Herodías hacia Juan y su intención de darle muerte y, por otra, la actitud de Herodes hacia Juan y el trato que tenía con él.

La perícopa puede, pues, dividirse así:

6,17-18: Prisión de Juan y su motivo.

6,19-20: Rencor de Herodías y actitud de Herodes.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. Herodes (v. 17), constructor de Tiberíades, considerado pagano por los judíos observantes.
2. Relación del v. 17 con 1,14: «Cuando entregaron a Juan».
3. Doble designación de Herodías como «la mujer de su/tu hermano» (vv. 17.18, cf. Lv 18,16 y 20,21), subrayando el incesto de Herodes.
4. Juan no exige a Herodes la observancia de toda la Ley, sólo la ruptura del vínculo incestuoso (v. 18).
5. «justo» (v. 20); cf. 2,17, donde se aplicaba a los observantes de la Ley.
6. Juan, el profeta, no se niega a conversar con el rey de costumbres paganas, sino que intenta persuadirlo (v. 20).

LECTURA

Prisión de Juan y su motivo

17-18 *Porque él, Herodes, había mandado prender a Juan y lo había metido en la cárcel encadenado, debido a Herodías, la*

mujer de su hermano Filipo, con la que se había casado. Porque Juan le decía a Herodes: «No te está permitido tener la mujer de tu hermano.»

Mc vuelve atrás en el tiempo para describir la prisión y la muerte de Juan Bautista. Enlaza así con 1,14: «Cuando entregaron a Juan», donde no se explicaba el motivo ni el agente.

Herodes priva de la libertad a Juan, impidiéndole continuar su actividad [1]. La mención de Juan va cargada de todo lo que se ha dicho de él en la sección introductoria del evangelio (1,2-8), en particular de su exhortación al cambio de vida y de la respuesta masiva de la población judía. La medida de Herodes no hace caso de la opinión del pueblo, que veía en Juan un enviado divino.

Sin embargo, aunque es Herodes quien da la orden de detención y encarcelamiento, hay otra persona que ha instigado esta medida, Herodías [2], mujer de su hermano Filipo [3], a quien Herodes había tomado por esposa.

Juan no es parcial con los poderosos y denuncia esa injusticia; cada uno tiene que enmendarse de su mala conducta. Hay que notar el contenido de la denuncia de Juan: No reprocha a Herodes su divorcio ni su poligamia, sino el haberse casado precisamente con la mujer de su hermano [4]. La frase «no te está per-

[1] Según Gundry, *Mark* 319, el hecho de que Herodes envió a prender a Juan sirve a Mc para excluir el contacto de Herodes con Juan antes de su prisión.

[2] Herodías, hija de Aristóbulo (hijo a su vez de Herodes el Grande y de Mariamne) y de Berenice, era, por tanto, nieta de Herodes el Grande y sobrina de Herodes Antipas, cf. Taylor 364. Su hija Salomé, de la que habla el relato, se casó con otro Herodes Filipo, hijo de Herodes el Grande y de su quinta mujer, Cleopatra de Jerusalén; este Herodes Filipo fue tetrarca de Iturea y Traconítide (cf. Lc 3,1) y reconstruyó Betsaida y Cesarea *de Filipo*.

[3] Si el nombre Filipo no es una adición de los copistas (nota fil.), este Filipo, marido de Herodías, no era, según los datos históricos, el Filipo tetrarca, también hermanastro de Herodes Antipas. Su nombre era también Herodes, y era hijo de Herodes el Grande y Mariamne II, pero no hay dificultad en admitir que tuviera como segundo nombre el de Filipo; siendo hijos de madres diferentes no era extraño que dos hermanos tuviesen el mismo nombre (contra Schürer I 446). Este Herodes Filipo no tenía poder político, cf. Lagrange 158; Taylor 364; Pesch I 530; de la Potterie, «Mors Johannis Baptistae» 148; Mann, *Mark* 296; González Ruiz, *Marcos* 121; Schmid, *Marcos* 180s. A. Paul, en Carmignac y otros, *Introduzione al NT* 57, lo llama directamente Herodes-Filipo. Reicke, «Herodes» col. 696-703, lo llama Herodes Boethos.

[4] Los autores no están concordes sobre el motivo de la denuncia. Lagrange 158 opina que por adulterio, cf. Josefo *Ant.* XVIII 5,4. Para Gundry 318, en cambio, dado que Herodes se había casado con Herodías, Juan lo acusa de incesto. De hecho, Herodías era sobrina de Herodes, lo que constituía un impedimento para el matrimonio,

mitido» apela a la Ley, que prohíbe ese matrimonio y lo tacha de impuro. De hecho, en Lv 18,16 y 20,21 se condena como inmundo el tener relaciones con la propia cuñada, «porque es carne de tu hermano» (cf. Gn 2,24). Nótese la insistencia del evangelista, que no dice «la mujer de otro», lo que constituiría un adulterio, sino en dos ocasiones (vv. 17-18), «la mujer de tu hermano», que, según los textos del Levítico, es prácticamente un incesto.

El texto parece mostrar a Juan en diálogo con Herodes, acusándolo personalmente de su injusticia; pero esto puede equivaler a que la denuncia, hecha pública y repetidamente («le decía»), llegase a oídos de Herodes[5].

La más sensible a esta denuncia es Herodías, la adúltera, que ha abandonado a su marido para unirse con Herodes. La denuncia de Juan desacredita ante el pueblo el poder político y podría crear una fuerte opinión popular contraria a Herodes, con dos consecuencias posibles: o provocar una revuelta, que podría ocasionar la intervención romana, o bien que Herodes, para evitar la protesta y congraciarse con el pueblo, despidiese a Herodías. Ambas posibilidades alarman a la adúltera, que quiere asegurar su ventajoso matrimonio. Herodías teme por su posición y su poder, ligados al de Herodes. Juan es una amenaza para ella.

De hecho, la acusación de incesto, insufrible para el sentimiento popular judío, expresaba el sentir de muchos; podía enajenar a Herodes el respeto de la gente piadosa e incluso ponerla en contra de él[6].

según Lv 18,16; 20,21 (cf. Dt 25,5s); cf. Schweizer, *Marco* 143; Lentzen-Deis, *Marcos* 200.

[5] Según Pesch I 530, la detención de Juan fue consecuencia de su crítica pública al príncipe. Para Lagrange 158, en cambio, Juan se había dirigido directamente a Herodes; al modo de los antiguos profetas, se presentó como campeón del derecho (1Re 21,17ss; 2Re 1,13; Is 7,13ss; Am 7,12ss y con mucha frecuencia Jeremías); cree que el texto sugiere más bien un aviso privado que una denuncia ante la multitud. Taylor 365 lo estima probable. Gundry 319 tampoco cree que Juan hiciera una denuncia pública; para él, las palabras de Juan a Herodes son probablemente una anticipación de lo que le decía en privado ya en la cárcel.

[6] Cf. Flavio Josefo, *Ant* XVIII 5,2: «Herodes, ante el temor de que la gran influencia que Juan ejercía sobre el pueblo suscitase una rebelión (porque la gente estaba dispuesta a hacer lo que Juan les aconsejase), creyó que era mejor matarlo, para evitar los problemas que pudiese causar y no crearse dificultades perdonando a una persona que quizá lo hiciese arrepentirse de esa decisión cuando fuera demasiado tarde», vsc. Taylor 361. Herodes retuvo a Juan en la fortaleza de Maqueronte, situada al nordeste del Mar Muerto, cerca del desierto de Judea, y el pueblo consideró su derrota frente al rey

Rencor de Herodías y actitud de Herodes

19-20 *Herodías, por su parte, se la tenía guardada a Juan y quería darle muerte, pero no podía, porque Herodes sentía temor de Juan, sabiendo que era un hombre justo y santo, y lo tenía protegido. Cuando lo escuchaba quedaba muy indeciso, pero le gustaba escucharlo.*

El rencor y la hostilidad de Herodías contra Juan no cejan [7]. Mientras esté vivo será un peligro para ella; por eso quiere quitarle la vida; pero hay un obstáculo a su propósito, el temor que siente Herodes por Juan. La conciencia de Herodes no está tranquila. Para él, Juan es un hombre «justo», es decir, que observa la Ley (cf. 2,17), y «santo», un hombre consagrado por Dios, un profeta [8]. Saber que Juan goza del favor de Dios y que es enviado suyo infunde temor a Herodes. Conociendo la hostilidad de Herodias, protege a Juan de sus maquinaciones. Bajo el influjo de Herodías ha impedido la actividad de Juan, pero no consiente en darle muerte, se detiene ante el temor de lo divino [9]. Herodías no siente ese temor, ya ha provocado la detención.

La estima que siente por Juan no sólo lleva a Herodes a protegerlo de las insidias de Herodias; se siente atraído por él, habla familiarmente con él y escucha sus recomendaciones, que no pueden ser otras que las expresadas en su denuncia anterior: tiene que dejar a Herodías. Herodes queda irresoluto. Por una parte, el influjo de Herodias lo incita a dejar la situación como

nabateo Aretas IV (36 d.C.) como un castigo divino por el asesinato del Bautista. Según Flavio Josefo, pues, Herodes hizo encarcelar a Juan por motivos políticos; según Marcos, Juan fue detenido por su denuncia de la unión ilegítima. Para Schürer I 449, ambas interpretaciones tienen fundamento; cf. Rademakers 176; González Ruiz, *Marcos* 122. Pesch I 528: El motivo del profeta o mártir que da testimonio ante reyes y príncipes o se enfrenta con ellos está presente en el martirologio judío (2Mac 6,18-31; 4Mac 5,1-6.30; cf. Mc 13,9; Hch 25,23).

[7] Lagrange 159: El débil Herodes no pudo ocultar a Herodías los reproches de Juan. La situación es bastante parecida a la de Acab, Elías y Jezabel (1Re 19,2). Gnilka 249: Herodías es introducida como la mujer mala y vengativa, contra la que previene Eclo 25,18. Pesch I 528: Como Elías se había opuesto a Acab por causa de Jezabel (1Re 21) y de Joram (2Cr 21,12ss) ahora Juan se opone a Herodes por causa de su matrimonio con Herodías. Esta, la verdadera adversaria de Juan, lleva los trazos de Jezabel; cf. Radermakers 177; Gnilka, «Das Martyrium Johannes», 78-92.

[8] Lagrange 159: «justo», que ama a su prójimo; «santo» que ama a Dios, cf. Berger, *Gesetzsauslegung* 165s. Pesch I 531: con «justo» se indica su piadosa observancia de la Ley; con «santo», el perfil profético de su persona.

[9] El alto concepto que Herodes tenía de Juan como hombre de Dios puede explicar su creencia anterior en su resurrección (6,16).

está; por otra, los argumentos de Juan lo convencen de que su matrimonio es inadmisible. El discurso de Juan no lo irrita, antes bien le agrada, pero no se decide a pasar a la acción.

La actitud de Juan, enviado divino (cf. 1,2), no es la de un fanático; no está movido por el rencor ni el odio al que lo ha encarcelado. Tampoco desprecia a Herodes, que vive y gobierna al modo pagano [10], ni se niega a conversar con él. Al contrario, muestra su interés por la persona del tetrarca, intentando hacerle comprender para que rectifique. No le exige que deje sus costumbres paganas y practique la religión judía, sólo que renuncie a su unión incestuosa, abominable tanto para judíos como para paganos. Ejerce así un influjo sobre él, opuesto al de Herodías.

Contrapone Mc la figura de Juan, al que ha descrito con los rasgos de Elías (cf. 1,6), a la del antiguo Elías, el reformador por la violencia, que se opuso frontalmente al rey Acab y a su esposa idólatra Jezabel, hasta provocar su destrucción (1/3Re 19-21).

La situación es extremadamente peligrosa para Herodías; el peligro es continuo; cualquier día puede Herodes dejarse convencer por Juan y verse ella privada de la posición social de que disfruta; si Herodes hace caso a Juan, la que pierde es ella. Herodes reconocía la calidad de Juan y la respetaba. Herodías no la respeta, es el prototipo de la impiedad.

A los discípulos, que, como Juan, habían predicado la enmienda, Mc pretende mostrarles que el verdadero profetismo no se encierra en los límites del pueblo judío, no se ejerce con la intolerancia y el desprecio, sino intentando rescatar a todos los que yerran. Por otra parte, el enviado de Dios no puede ir animado de un espíritu de odio ni de revancha; su severidad tiene que estar inspirada por el amor.

[10] Herodes Antipas siguió la política internacional de cariz helenístico de su padre Herodes el Grande. En el territorio judío restauró Séforis, a la que dio el nombre de Autocratoris (Josefo, *Ant.* XVIII 27; *autocratôr* equivale al latín *imperator*); Fundó Tiberíades, así nombrada en honor del emperador Tiberio, y a la antigua Betaramata le dió el nombre de Livias, en honor de la mujer de Augusto, y cuando ésta cambió su nombre por el de Julia, renombró Julias a la ciudad. Herodes el Grande nunca fundó una *polis* helenística en territorio judío; Antipas, en cambio, sí lo hizo con Tiberíades; su administración era la típica de la *polis* helenística del Oriente romano; cf. *The Herodian Period* 132.

IV. Mc 6,21-29: *Muerte de Juan Bautista*
(Mt 14,6-12)

21Llegó el día propicio cuando Herodes, por su aniversario, dio un banquete a sus magnates, a sus oficiales y a los notables de Galilea.
22Entró la hija de la dicha Herodías y danzó, gustando mucho a Herodes y a sus comensales. El rey le dijo a la muchacha:

—Pídeme lo que quieras, que te lo daré.

23Y le juró repetidas veces:

—Te daré cualquier cosa que me pidas, incluso la mitad de mi reino.

24Salió ella y le preguntó a su madre:

—¿Qué le pido?

La madre le contestó:

—La cabeza de Juan, el que bautizaba.

25Entró ella en seguida, a toda prisa, adonde estaba el rey, y le pidió:

—Quiero que ahora mismo me des en una bandeja la cabeza de Juan el Bautista.

26El rey se entristeció mucho, pero, debido a los juramentos hechos ante los convidados, no quiso desairarla. 27El rey mandó inmediatamente un guardia personal, con orden de que le llevara la cabeza de Juan. Fue, lo decapitó en la cárcel, 28llevó la cabeza en una bandeja y se la dio a la muchacha; y la muchacha se la dio a su madre.

29Al enterarse sus discípulos, fueron a recoger el cadáver y lo pusieron en un sepulcro.

NOTAS FILOLOGICAS

21 *propicio*, gr. *eukairos*, clás., LXX y papiros; en gr. bizantino y moderno, «festivo», Lagrange 159, Taylor 367.

aniversario, gr. *genesiois*, dativo temporal sin *en* (clásico, para las fiestas, Blass § 200,3/10), en plural, como de ordinario los nombres de fiestas, cf. Jn 10,22: *ta Egkainia*, Robertson 408; uso clásico: *Dionysia*, *Panathênaia*,

Blass § 141/7, Adrados, *Sintaxis* 271. En clás. significaba el aniversario del nacimiento de un difunto, mientras que *ta genethlia* designaba el de los vivos; pero ya desde Platón (*Leyes* 784 D) *ta genesia* podía designar el aniversario del nacimiento de una persona viva; cf. Lagrange 159s; Taylor 367; Schürer I 449s; Strack-B. I 680s.

banquete, gr. *deipnon* (cf. 12,19); en gr. tardío, la comida de la tarde o la cena, Taylor 367.

magnates, gr. *megistanes* (cf. Dn 5,23), probablemente los prefectos de las diez toparquías en que se dividía la tetrarquía de Herodes, cf. Pesch I 531, nota 16.

oficiales, gr. *khiliarkhois*, lat. «tribunis militum», comandantes de cohorte.

notables, gr. *prôtoi*, la aristocracia judía de Galilea.

22 *entró, etc.*, gr. *eiselthousês* etc., participio en genit. absoluto en vez de concertado con el sujeto de la oración principal, Lagrange 161; Zerwick 49; Taylor 366s; Blass 423/9.

la dicha, gr. *autês*, lectura preferible a *autou*, que haría a la joven hija de Herodes y le daría el nombre de Herodías, cf. Black, *Approach* 97; Elliott, *Essays and Studies* 166s. Para Zerwick § 205 es quizá un aramaísmo.

gustando mucho, gr. *êresen*, de *areskô*, «gustar», «agradar», que, en el contexto, tiene matiz intensivo.

muchacha, gr. *korasion*, «muchacha casadera» (cf. 5,41.42), diminutivo de *korê*, pero que ha perdido su fuerza, cf. Zerwick 485.

Pídeme, gr. *aiteô* con doble acusativo (clás.), *id.* v.23; cf. Mt 7,9; Jn 16,23; 1Pe 3,15; con *apo*, Mt 20,20; con *para*, Jn 4,9. Robertson 482, Moule 33, Blass § 155/2. En voz activa, porque se expresa meramente la acción; en v. 24, voz media, ruego en interés del que habla; cf. 10,35.38; Lagrange 161, Robertson 805, Zerwick § 234, Moule 33, Gundry 321. Para Blass § 316/4, el cambio de voz es arbitrario.

que [te lo daré], gr. *kai* consecutivo, Reiser 120.

23 *repetidas veces*, gr. *polla* (omitido por algunos codd.), adverbial (cf. 1,45), Gundry 305.

incluso, gr. *heôs*, «hasta», preposicional, cf. 9,19; 13,19.27; 14,34, Robertson 643.

la mitad, gr. *hêmisous* (contracc. de *hêmiseos*, ático), que no se asimila al género de *tês basileias*, Robertson 655, Blass § 48/2, 164/9. Para la declinación helenística del término, cf. Moulton-Howard II 176-178.

24 *le pido*, gr. *aitêsômai*, subj. deliberativo (l.v. *aitêsomai*, indic.), Robertson 934, Taylor 369.

25 *a toda prisa*, gr. *meta spoudês*, construcción preposicional en lugar de dativo modal, Robertson 611, Blass § 198/5.

26 *se entristeció mucho*, gr. *perilypos genomenos* (cf. 14,34), clás. y LXX, Taylor 369; en posición inicial enfática, Gundry 305.

los juramentos hechos ante los convidados, gr. *tous horkous kai tous anakeimenous*, hendíadis, Zerwick § 460, Blass § 442/29, Gundry 321.

27 *guardia personal*, gr. *spekoulatôr*, término latino del lenguaje administrativo, Blass 5/4; su significado original fue «batidor», «explorador», «correo», «mensajero», pasando luego a «guardia de corps», «escolta», que podía ejercer las funciones de verdugo, Lagrange 162, Taylor 370, Strack-B. II 12.

28 *la muchacha... su [madre]*, gr. *to korasion* (dimin. neutro)... *autês* (fem.), también en clásico, Blass § 282/4.

29 *fueron a recoger*, gr. *êlthon kai êran*, coordinada con sentido final, Blass § 442/9.

CONTENIDO Y DIVISION

La escena se desarrolla en el banquete de cumpleaños de Herodes, al que están invitados los diferentes círculos de poder de la tetrarquía. Es la ocasión para que Herodías lleve a efecto su plan de eliminar a Juan Bautista. Por medio de su hija, que se abaja a danzar en público para complacer a Herodes y a los invitados, obtiene la ejecución de Juan. Los discípulos de éste dan sepultura a su cadáver.

Al mismo tiempo, la perícopa tiene otra lectura: la esposa ilegítima es la figura de la infidelidad a Dios (metafóricamente, adulterio) de los dirigentes judíos de Galilea, que reconocen por rey a Herodes, déspota de origen idumeo (no judío) nombrado por el César romano, abandonando con ello la esperanza del Mesías, rey ungido y designado por Dios. Así han traicionado al pueblo, cuya figura es la hija de Herodías, al que someten y manipulan a su arbitrio.

La perícopa puede dividirse así:
6,21-23: La ocasión: banquete y danza de la hija de Herodías.
6,24-25: La hija, instrumento de la madre.
6,26-28: Reacción de Herodes y ejecución de Juan.
6,29: Sepultura de Juan.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. Banquete de cumpleaños, costumbre pagana, cf. Gn 40,20, del Faraón de Egipto.

2. Alusiones a la figura del rey pagano Asuero, cf. Est 2,9: «le gustó la muchacha»; 5,3s: «te daré la mitad del reino», cf. vv. 23.24.

3. Paralelos entre el modo de designar a la hija de Herodías y la de Jairo («hija»: 5,34.35; 6,22; «muchacha»: 5,41.42; 6,22.28).

4. No se menciona el nombre de la hija de Herodías.

5. A partir del v. 23 desaparecen los nombres propios de Herodes y Herodías; él viene designado como «el rey»; ella, como «la madre» de la muchacha.

Banquete y danza de la hija de Herodías

21 *Llegó el día propicio cuando Herodes, por su aniversario, dio un banquete a sus magnates, a sus oficiales y a los notables de Galilea.*

«El día propicio» representa la ocasión oportuna para que Herodías cumpla su designio de matar a Juan. Remite a la frase anterior: «se la tenía guardada a Juan» (6,19). Herodías no ha cejado en su voluntad de eliminarlo. Todo lo que sigue, está, por tanto, preparado por ella.

El banquete de cumpleaños se menciona en el AT del Faraón de Egipto (Gn 40,20); para los judíos era una costumbre pagana [1]. Se celebra la vida de Herodes, el poder absoluto, y con él la celebran los representantes de todos los poderes [2].

Los magnates son probablemente los gobernadores de los diez distritos en que se dividía la tetrarquia [3] (cf. Dn 5,1ss) y representan el poder político asociado y dependiente del de Herodes. Los oficiales son los jefes de las cohortes, el poder militar, la violencia al servicio del rey. Los notables de Galilea son los miembros de la aristocracia judía [4], la oligarquía que detenta el poder económico aliado con Herodes; han aceptado a un rey ilegítimo, renunciado a la línea davídica; son, sin duda, los «herodianos» con quienes los fariseos se habían puesto de acuerdo para acabar con Jesús (3,6). Asisten todos, no hay disidencias; no han estado ni están de parte de Juan, pues no han aceptado su mensaje de cambio de vida ni han protestado por su encarcelamiento: evidente-

[1] Strack-B. I 680. Lagrange 159: Los príncipes herodianos, como otros muchos, solían festejar el aniversario de su nacimiento (Fl. Jos. *Ant.* XIX, VII 1, de Herodes Agripa). En Est 1,3, el banquete con los notables celebra el tercer aniversario de la subida al trono de Artajerjes.

[2] Schürer I 452, nota 27: «Los evangelios (Mateo y Marcos) suponen claramente que el banquete se celebró en el mismo sitio en que Juan estaba encarcelado, es decir, en Maqueronte. Pudo tener lugar de hecho en el espléndido palacio edificado por Herodes el Grande». Sin embargo, para Lagrange 159 y Gnilka 251, es poco probable que la escena se desarrolle en Maqueronte. Para el texto de Fl. Josefo, *Antiq.* sobre Juan, cf. Losada, «La muerte de Juan el Bautista» 151-153. Según Derrett, «Herod's Oath» 49-59; 233-246, la situación y la actitud de Herodes que describe Mc son perfectamente posibles desde el punto de vista histórico.

[3] Pesch I 531, nota 16.

[4] Cf. Lagrange 159: «los notables de Galilea»; Gnilka 251: «los nobles».

mente, no lo habían reconocido como profeta (cf. 11,31-32). A ninguno de los tres grupos le importa la injusticia que ha cometido Herodes encarcelando a Juan ni el parecer del pueblo.

22-23 *Entró la hija de la dicha Herodías y danzó, gustando mucho a Herodes y a sus comensales. El rey le dijo a la muchacha: «Pídeme lo que quieras, que te lo daré». Y le juró repetidas veces: «Te daré cualquier cosa que me pidas, incluso la mitad de mi reino».*

«Entró» por iniciativa propia, con el acuerdo de su madre. El oficio de bailarina en un banquete era propio de prostitutas [5]. La hija de Herodías, ahora princesa, se presta a actuar como una de ellas. «Danzó» para divertir a Herodes y a los invitados; humillante adulación al poder. «La muchacha» está en edad de casarse [6]. Mc no menciona su nombre, es decir, no le concede personalidad propia; se define por la madre.

A Herodes «le gustó mucho» (cf. Est 2,9) [7]; pierde la cabeza y, con sus juramentos, se compromete solemnemente a dar un premio a la muchacha, dejándolo a su arbitrio: el superior se subordina al inferior. Herodes se atribuye la posibilidad de satisfacer cualquier deseo de la joven, se considera dueño de todo y con poder para todo. Subraya la certeza de su promesa («te lo daré»), que repite varias veces (cf. 26: «los juramentos»).

«Incluso la mitad de mi reino», frase inspirada de la promesa del rey Asuero a Ester [8], explica el alcance de la promesa anterior («cualquier cosa»). Sigue comportándose como un rey pagano. Es un gesto irreflexivo y desmesurado, que refleja la arbitrariedad propia del tirano.

La hija, instrumento de la madre

24-25 *Salió ella y le preguntó a su madre: «¿Qué le pido?». La madre le contestó: «La cabeza de Juan Bautista». Entró ella en se-*

[5] Cf. Gnilka I 250; Gundry 305; Schweizer, *Marco* 143s; Pronzato, *Marcos* I 309.

[6] Los términos *korasion*, «muchacha casadera», y *thygatêr*, «hija», crean un paralelo con el episodio de la hija de Jairo (cf. 5,41.42; 5,35), que será explicado más adelante.

[7] Cf. Est 2,9: «a él [Hegeo] le gustó (*êresen*) la muchacha» (*to korasion*). Para esta y las siguientes alusiones al libro de Ester, cf. de la Potterie, «Mors Johannis Baptistae» 147; Losada, «La muerte de Juan el Bautista» 149s. Schweizer, *Marco* 144.

[8] Cf. Est 5,3: «Pídemelo, y te daré hasta la mitad de mi reino», cf. 5,6; 7,2; 9,12: muerte de los partidarios de Amán., Radermakers 177, Gnilka I 250 (cf. 1/3Re 13,8).

guida, a toda prisa, adonde estaba el rey, y le pidió: «Quiero que ahora mismo me des en una bandeja la cabeza de Juan el Bautista».

La muchacha no contesta palabra, va a preguntar a su madre, que ha urdido toda la trama y ha prostituido a su hija. Esta, aunque en edad de casarse, por sí misma no sabe decidir, no conoce sus propios deseos o mejor no los tiene, sólo los de su madre. Su inmadurez y su dependencia son totales: sólo su madre sabe lo que a ella le conviene.

A partir del v. 22b desaparecen del relato los nombres propios de Herodes y de Herodías; él es «el rey», término característico del libro de Ester (183 veces); ella, «la madre» de la muchacha sin nombre; Mc insinúa así un sentido figurado.

La promesa se hizo en beneficio de la hija, pero va a decidir la madre. Ésta no estaba presente en el banquete, pero se encuentra al corriente de todo. La hija no la informa, consciente de que su madre sabe lo que está sucediendo; sólo le pregunta: «¿Qué le pido?».

La respuesta es inmediata. Pero la madre no busca el interés de su hija, sino el suyo propio: debe pedir la cabeza de Juan Bautista; se sirve de la joven como instrumento. Quiere la cabeza de Juan, para llevar a cabo su designio (6,19: «quería darle muerte») y asegurar su posición. Su relación ilegítima, que la hace participar del poder, es el máximo valor para ella, por encima de la vida del enviado de Dios. Su situación es contraria a Dios y, para asegurarla, sigue actuando contra él.

Los personajes van cediendo de su poder hasta que Herodías se hace dueña de la situación: el rey se somete a la joven, pero ésta, a su vez, se somete a la madre, quien, por medio de ella, somete a Herodes. La seguridad de la hija es depender de su madre; la de Herodías, estar con Herodes. Ella no quiere la mitad del reino, quiere el reino entero.

En sus instrucciones, la madre añade al nombre de Juan el recuerdo de su actividad, que había sido una amenaza para ella («Juan, el que bautizaba»).

Se subraya la inmadurez de la joven: entra «en seguida, a toda prisa», sin criticar ni juzgar la petición de la madre y sin considerar si era en su interés o no. El deseo de la madre es para ella un mandato. No tiene respeto por la vida humana; lo que hace

la madre está bien, lo que pide es lo mejor. Es una esclava sin voluntad propia.

Así, la hija hace suyo el deseo de la madre. Exige («quiero que») que se cumpla su deseo, añadiendo la urgencia («ahora mismo») y el macabro detalle de la bandeja [9]. Ella es la que manda y pide para sí misma, pero sólo está actuando como marioneta de la madre. La joven no llama a Juan «el que bautizaba», sino «el Bautista» como título; la actividad de Juan no le afecta.

El poder arbitrario va a servir a la joven y a la madre, que no han participado en el banquete oficial, «en una bandeja», como un manjar, la cabeza de Juan Bautista. El banquete de aniversario, celebración de vida, se convierte en banquete y celebración de muerte.

Ejecución de Juan

26-28 *El rey se entristeció mucho, pero, debido a los juramentos hechos ante los convidados, no quiso desairarla. El rey mandó inmediatamente un guardia personal, con orden de que le llevara la cabeza de Juan. Fue, lo decapitó en la cárcel, llevó la cabeza en una bandeja y se la dio a la muchacha; y la muchacha se la dio a su madre.*

En el poder civil, representado por «el rey», hay un resto de humanidad, tiene sentimientos, ya demostrados en el trato que tenía antes con Juan (6,20). Estimaba a Juan y sentía temor de él, sabiendo que era hombre justo y santo, por eso lo tenía protegido de las insidias de Herodías. Sabe, pues, que lo que le piden no es sólo una injusticia, sino un desprecio de Dios. Ha fracasado su protección. Herodías, en cambio, es insensible.

Herodes no quiere desairar a la joven, por los juramentos pronunciados ante los convidados: un rey no puede quedar en mal lugar, perdería su prestigio [10]. Por encima de los sentimientos personales, como hombre, están sus intereses como rey. Si quisiera podría retractarse de su juramento, pero quiere mantener el prestigio del poder, máximo valor, aunque traicione a su

[9] Pesch 532s observa que la exigencia de la hija supera las indicaciones de la madre.

[10] Gnilka I 250: En un banquete real no podía negarse ninguna petición (ya en Heródoto).

propia conciencia. La vida del justo pasa a segundo término; lo que establece el rey, aunque sea un capricho, se debe cumplir. Hay que mantener la fachada de la omnipotencia.

Ninguna reacción por parte de los invitados: obsequiosidad total; al rey le está permitido todo, incluso matar. Es dueño de la vida de los súbditos[11].

El rey da la orden y un subordinado la ejecuta. Obediencia muda del guardia[12]. Juan sigue en la cárcel, donde estaba desde el principio (6,17); allí es decapitado. La cabeza pasa a la joven, destinataria de la promesa-juramento. La orden se ha cumplido tal como lo exigió ella («en una bandeja»)[13]; pero la hija es sólo intermediaria. El relato se precipita: ya no dice que la joven salga con la bandeja a encontrar a la madre. Da la cabeza a la madre, quedándose sin nada. Herodías consigue su propósito.

Sepultura de Juan

29 ***Al enterarse sus discípulos, fueron a recoger el cadáver y lo pusieron en un sepulcro.***

La noticia se sabe, llega a los oídos de los discípulos de Juan. Ellos son los notarios de su muerte, entierran su cuerpo privado de la cabeza; con ello dan fe de que ha terminado el movimiento popular suscitado por el Bautista. Recogen el «cadáver»; subraya el evangelista que, muerto Juan, ya no tiene realidad ni vida; todo ha terminado, incluso para sus discípulos[14]; no puede haber continuación. Los que se empeñen en seguir siendo discípulos de Juan no tienen en realidad a quien seguir (cf. 2,18 Lect.). Como

[11] Según Schnackenburg, *Marcos* I 161, incluso para los pueblos paganos, el aniversario de un gobernante debía ser ocasión para actos de clemencia; aquí sucede justamente lo contrario.

[12] Pesch I 534: La obediencia del verdugo está expresada en la correspondencia de la orden (27) y la ejecución (28a). La brutalidad del cuadro está acentuada por frases secas y sin comentarios. Gnilka I 250s señala el contraste entre la sala del banquete y la prisión de Juan.

[13] Gnilka I 251: En el midrásh de Ester, la cabeza de la reina Vasti se lleva en una bandeja al gran rey y a los príncipes.

[14] Aunque en 15,45 la orden de Pilato se refiere al «cadáver» de Jesús, José de Arimatea pone en el sepulcro a Jesús mismo (15,46: «lo puso en un sepulcro»); la diferencia se percibe en griego por el cambio de género (*ptôma*, «cadáver», neutro; «lo [puso]», masculino).

no siguen a Jesús, sólo pueden dar testimonio del fin de su maestro. La supuesta resurrección de Juan no puede tener realidad, ni su misión admite sucesores; no tiene sentido que los Doce, al ser enviados por Jesús, hayan pretendido tomar su relevo (6,12s).

OTRO PLANO DE LECTURA

El comentario anterior ha considerado el sentido obvio del texto; toca ahora exponer el segundo plano de lectura que presenta la perícopa, siguiendo las marcas puestas por el evangelista.

Hay que notar, en primer lugar, el paralelo entre la hija de Herodías y la hija de Jairo, señalado por el uso en ambos pasajes de los términos «hija» (5,35 y 6,22) y «muchacha» (5,41.42 y 6,28) y la carencia en ambos casos de nombre propio. Esto hace ver que las figuras correlativas de la madre (Herodías) y de la hija representan, como en el episodio de Jairo las del padre y la hija, a una clase dirigente y al pueblo sometido a ella [15]. La sumisión será repetidamente subrayada. Pero, a diferencia de Jairo, que deseaba la vida de su hija, Herodías quiere sólo utilizar a la suya para su propósito de muerte.

La hija, como «muchacha casadera», representa, pues, también aquí a una parte de Israel que está destinada al verdadero esposo, el Mesías. La madre, a su vez, a una clase dirigente judía, que es infiel a la alianza, o, figuradamente, que es adúltera, por haber dejado a su verdadero esposo, Dios o el Mesías, para aliarse con un poder bastardo; esos dirigentes aseguran la sumisión del pueblo a ese poder, separándolo de Dios y de su plan. Nótese que desde el v. 22b no vuelven a mencionarse los nombres de Herodes y Herodías, solamente «el rey», el poder, y «la madre»: se ha pasado al sentido figurado.

Se tienen así tres personajes representativos: 1) Herodes, rey extranjero, no davídico, que se comporta como un rey pagano y despótico (Gn 40,20: Faraón; Est 5,3.6: Asuero), representa el poder ilegítimo, contrario a las promesas de Dios. 2) Herodías, que, para conservar su poder, se alía con el rey ilegítimo, en perjuicio del pueblo, representa a la clase dirigente judía infiel a Dios, a los «notables» de Galilea, el poder económico, que se sientan a la mesa de Herodes sin la menor objeción a la conducta de

[15] Cf. Mateos-Camacho, *El Evangelio de Marcos* I 464.

éste ni escrúpulo por contaminarse de su impureza; el banquete de estilo pagano no les causa dificultad: han dejado al verdadero Dios por la idolatría del dinero y del poder. 3) La hija, sin nombre, voluntad ni personalidad, representa al pueblo sometido a esa clase y manipulado por ella.

La aristocracia judía representada por Herodías es mucho más implacable que el poder político (Herodes) y tiene menos respeto a Dios. No vacila en prostituir al pueblo (la hija) ni se ocupa de él más que para utilizarlo. Lo tienen sometido, al servicio del capricho del poder absoluto y de los poderes subordinados a él. La imagen de la hija muestra a un pueblo cuyo esfuerzo se pone en agradar a los poderosos, renunciando a su dignidad. Evidentemente, la abyección del pueblo complace a los dirigentes, que ven así reforzado su poder.

La muerte de Juan, el predicador del cambio de vida, se debió, pues, según Mc, a la denuncia de la unión ilegítima de Herodes y Herodías, pero ésta sirve de trasfondo a la infidelidad a Dios de los dirigentes judíos: los notables de Galilea están en el banquete de Herodes (v. 21), perseguidor de Juan, reconociéndolo por rey legítimo; son «los herodianos» (3,6; 8,15; 12,13). Juan no ha denunciado solamente la inmoralidad personal de Herodes, sino el connubio entre los dirigentes judíos y el poder del tirano. Tanto la prisión de Juan como su muerte se han hecho por instigación del poder judío (Herodías); el poder político ha sido su instrumento [16].

La decapitación de Juan es obra de Herodías, es decir, el movimiento suscitado por Juan queda truncado por los dirigentes judíos.

La perícopa completa así varios datos del relato anterior de Mc. En ella aparece que la presión político-económica de los «notables» de Galilea manipula al pueblo y lo tiene sometido a Herodes, lo que supone el fracaso del movimiento popular comenzado por Juan. Después de la detención de éste (1,14) ha habido tiempo para deshacer su obra. El pueblo, que había respondido unánimemente a su llamada (1,5), ha vuelto a ser dominado por el sistema. Los que al principio estaban con Juan, se

[16] Tal como las presenta Mc, la prisión y muerte de Juan preludian las de Jesús; cf. de la Potterie, *art. cit.* 150; Schweizer, *Marco* 141s; Pronzato, *Marcos* 310; Pikaza, *Lectura de Marcos* 91. Véanse en Losada, «La muerte de Juan Bautista» 150s, las expresiones paralelas entre los pasajes referidos a Juan y a Jesús.

han puesto después contra él; no ha habido cambio de vida en Israel. La muerte de Juan puso el sello. Sus discípulos, que, privados de él, no se adhirieron a Jesús, se asimilaron a la espiritualidad farisea (2,18).

En este contexto comenzó la actividad de Jesús, que recogió el mensaje del Bautista sobre la enmienda o cambio de vida (1,15), aunque como presupuesto para la buena noticia: la cercanía del reinado de Dios. Cuando Jesús se propone dar libertad e iniciativa al pueblo anquilosado y se enfrenta por ello con los fariseos, éstos, alarmados, van a ponerse de acuerdo con los herodianos para eliminar a Jesús (3,6). Evidentemente, la promoción del pueblo que tienen sometido se opone a sus intereses.

La actividad de los Doce, enfocada como restauración de Israel incorporando el mensaje del Bautista, tiene gran éxito; es decir, suscita un movimiento popular parecido al que en otro tiempo había suscitado Juan. De ahí el miedo de Herodes a que se repita el conflicto.

Lo sucedido con Juan anticipa lo que va a ocurrir con Jesús: el instigador de su prendimiento será el poder judío, que se servirá del pueblo para forzar a Pilato a darle muerte (15,11). Pilato, por su parte, aunque convencido de que Jesús es inocente, traicionará a su conciencia plegándose a la exigencia de los dirigentes judíos (15,15).

V. Mc 6,30-33: *Vuelta de los enviados*

(Lc 9,10)

30Los enviados se congregaron donde estaba Jesús y le contaron todo lo que habían hecho y todo lo que habían enseñado.

31El les dijo:

—Veníos vosotros solos aparte, a un lugar despoblado, y descansad un poco.

Es que eran muchos los que iban y venían, y ni para comer encontraban momento propicio.

32Se marcharon en la barca, a un lugar despoblado, aparte; 33pero, mientras iban, muchos los vieron y los reconocieron. Entonces, desde todos los pueblos fueron corriendo por tierra a aquel lugar y se les adelantaron.

NOTAS FILOLOGICAS

30 *se congregaron*, gr. *synagontai*, pres. hist. Para el uso de *synagomai* (1,33 [*episynagomai*]; 2,2; 4,1; 5,21; 6,30; 7,1; en relación con *synagôgê*) como indicador de que los que se reúnen profesan la ideología del judaísmo, cf. Mateos, «Algunas notas» IV 66-68. Es la única vez que el verbo tiene por sujeto a los discípulos, y los pone en paralelo con las multitudes de los pasajes anteriores.

los enviados, gr. *hoi apostoloi* (única vez en Mc), en correspondencia con 6,7: *autous apostellein*; el término carece del sentido técnico con que aparece en Hechos o en Pablo, cf. Masuda, «The Good News of the Miracle of the Bread» 192.

habían hecho... enseñado, gr. *epoiêsan... edidaxan*, aors. complexivos, aspecto indicado por el doble complemento *hosa... hosa*, que, más que ser enfático, acentúa lo detallado del informe, Lagrange 165; al contrario, Gundry 322[1]. El verbo *didaskô* aparece en Mc diecisiete veces con sujeto Jesús y esta sola vez con los Doce/discípulos, cf. van Cangh, «La multiplication» 343.

[1] Variantes en v. 30: «le contaron todo «y» lo que habían hecho y enseñado», es decir, primero le cuentan lo ocurrido con Juan Bautista. El sirosinaítico relaciona todo el informe con el Bautista y probablemente a través de mensajeros de su círculo. La ida de Jesús a lugar desierto sería entonces una huída de Herodes. Pero esto no tiene fundamento en Mc, cf. Taylor 373; Gnilka I 258.

31 *El les dijo*, gr. *kai legei autois*, pres. histórico.
Veníos, gr. *deute*, como en 1,17 (cf. 12,7; *deuro* 10,21).
vosotros solos, gr. *hymeis autoi*, donde el adjetivo refuerza la identidad del grupo y lo delimita («vosotros y sólo vosotros»), excluyendo al otro grupo de seguidores (cf. 4,10), en correspondencia con la determinación siguiente *kat' idian*, que implica una instrucción para el grupo de los discípulos a causa de su incomprensión, cf. Zerwick § 198; Mateos, *Los Doce*, §§ 348-351. Existe un paralelo entre *hymeis autoi kat' idian* (estilo directo) de este pasaje y 4,34: *kat' idian tois idiois mathêtais* (nótese la disposición quiástica); cf. 9,2: *kat' idian monous*. En los tres casos subraya Mc que se trata solamente del grupo de discípulos o de algunos de ellos, es decir, de seguidores que proceden del judaísmo.
a un lugar despoblado, gr. *eis erêmon topon* (1,35.45; 6,31.32.35), en relación con «el desierto» (*erêmos*: 1,3.4.12.13). En los LXX, la expresión aparece solamente en Jr 13,24 (cod. A); 40/33,12 (excepto en cod. A) y Dn 4,25, cf. Gundry 328.
descansad, gr. *anapausasthe*, cf. Is 14,3 LXX (cf. 14,41). El aor. da más la idea de un reposo transitorio que el presente *anapauesthe* (Sin D L), Lagrange 166.
un poco, gr. *oligon*, neutro singular adverbial, de tiempo, Bauer *s.v.* 3a.
Es que eran ..., gr. *êsan gar...*, parentético, Reiser 76.
y ni para comer, gr. *kai ...*, con sentido consecutivo («de modo que»), Reiser 125. *phagein*, inf. de finalidad.
encontraban momento propicio, gr. *eukairoun* (sólo aquí en Mc), cf. 6,21, cf. Lagrange 166.

32 *en la barca*, gr. *en tô ploiô*, forma estática (cf. 4,36; 8,14), cf. Mateos, *Los Doce* §§ 557-563.

33 *pero*, gr. *kai* advers., Reiser 111.
mientras iban, gr. *hypagontas*, part. pres. durativo, «durante la travesía».
muchos, gr. *[kai eidon...] polloi*, en correspondencia con el del v. 31: *[esan de...] polloi*, ambos en posición enfática final; cf. 6,13: *polla... pollous*.
pueblos, gr. *poleis*, que, en plural, ha de traducirse evitando la idea moderna de «ciudad».
por tierra, gr. *pezê [hodô]*, Robertson 630, por oposición a «en la barca», Taylor 374; significa lo mismo «por tierra» que «a pie», Lagrange 166. Puede haber una alusión a la infantería de un ejército (*pezoi*, cf. LXX Jue 20,2; 2Sm 8,4; 10,6; 2Re 13,7; 1Cr 18,4; 19,18) o al número de los hombres del pueblo (cf. Éx 12,37; Nm 11,21).
fueron corriendo, gr. *synedramon*, donde el prefijo *syn-* indica punto de convergencia, indicado por el complemento, más que unidad de itinerario.
se les adelantaron, gr. *proêlthon autous*, cf. 14,35, «preceder»[2].

[2] La dificultad de que los que iban a pie se adelantasen a la barca da lugar a muchas variantes textuales, vse. Gnilka I 259; a veces se sustituye *proerkhomai* por el más común *proserkhomai* (para la discusión de esta variante, vse. B.M. Metzger, *Textual Commentary*, *ad loc.*).

CONTENIDO Y DIVISION

La perícopa termina la unidad retomando el tema del envío de los Doce (6,7-13). La discordancia entre el encargo de Jesús y la actividad de los enviados se refleja en el informe que éstos dan a Jesús. Él quiere explicarles su error, pero ocupados con la mucha gente que acude, los discípulos no encuentran ocasión oportuna para ello. Por eso pretende Jesús llevárselos a ellos solos a un lugar apartado, aunque el entusiasmo de la gente va a impedirlo.

La unidad de la perícopa está marcada por la repetición de los términos «lugar despoblado» (vv. 31a.32; v. 33b: «aquel lugar») y «aparte» (vv. 31a.32) y por la correspondencia de los «muchos» en v. 31b y 33a.

Se señalan tres momentos:

6,30-31a: Vuelta e informe de los enviados, y reacción de Jesús.

6,31b: Inciso parentético central: Afluencia de gente. Exito de la actividad de los Doce.

6,32-33: El viaje en la barca. Iniciativa de la gente.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. «se congregaron» (v. 30: *synagontai*), verbo que indica la ideología que domina en los discípulos (nota fil.). Nótese el presente histórico (lit. «se congregan»).
2. «enviados» (v. 30: *apostoloi*, única vez en Mc), en correspondencia con «enviar» (6,7: *apostellô*).
3. «enseñar» (v. 30) no les había sido encargado por Jesús; es propio de él y únicamente ante un público judío.
4. «El les dijo» (v. 31), lit. «les dice», en pres. histórico.
5. «aparte» (v. 31: *kat' idian*), que, como en 4,34 y los demás pasajes en que aparece, connota la incomprensión de los discípulos (nota fil.); expresión repetida en v. 33.
6. «lugar despoblado» (vv. 31.32: *erêmos topos*), alusión al «desierto» (1,13s).
7. «descansad» (v. 31: *anapausasthe*), alusión a Is 14,3 LXX, que presenta la liberación de la esclavitud de Babilonia con la figura del descanso.
8. «comer» (v. 31), aludiendo a 3,20 («comer pan»), usado como metáfora para el estudio y asimilación de la Ley y, en el caso de los discípulos, del mensaje de Jesús.
9. «Pueblos» (v. 33), núcleos de población donde hay sinagoga. Nadie acude de «las aldeas» (cf. 6,6).

Vuelta e informe de los enviados. Reacción de Jesús

30 *Los enviados se congregaron donde estaba Jesús y le contaron todo lo que habían hecho y todo lo que habían enseñado.*

Los Doce, que habían sido enviados [3] de dos en dos por Jesús (6,7), vuelven de su viaje tras haber dado remate a su actividad. El verbo «congregarse» indica, como en otras ocasiones (nota fil.), que los que se reúnen con Jesús mantienen las categorías del judaísmo; esto significa que en la tarea han ido guiados por la idea de la restauración de Israel y han hecho creer que tal es la intención de Jesús. Continúa, pues, la incomprensión de los discípulos (4,10.34.41; 6,13). No han entendido las parábolas ni asimilado el secreto del reinado de Dios (4,11 Lect.); tampoco les han servido las explicaciones de Jesús (4,34 Lect.). El uso en el texto del presente histórico (lit. «se congregan») puede indicar que esta mentalidad seguía estando presente en la época de Mc [4].

Informan a Jesús de cuál ha sido su labor, sin omitir nada («todo lo que habían hecho»); se refieren a lo descrito en 6,12s, es decir, proclamar la enmienda, expulsar los demonios y animar a los desalentados (unturas con aceite a los postrados), fomentando la esperanza de la restauración nacional. No han seguido en nada las instrucciones de Jesús.

Pero añaden todavía un dato nuevo: han enseñado, para lo que tampoco habían recibido encargo de Jesús. De hecho, enseñar, que en Mc significa proponer el mensaje tomando pie del Antiguo Testamento, Jesús no lo delega en nadie, y él lo ejerce solamente ante oyentes judíos (1,21b; 2,13; 4,1; 6,2; 9,31, etc.), no cuando habla a grupos en los que hay quienes no proceden del judaísmo (8,34; 9,35ss, etc.). Esto muestra que los Doce han limitado su actividad al territorio y a los círculos judíos.

Los Doce se han arrogado el derecho a enseñar, se han pre-

[3] Esta única vez que aparece el término *apostolos* en Mc designa una función, no constituye un título; evita al mismo tiempo el equívoco con los discípulos de Juan recién mencionados (v. 29), cf. Taylor 373; Schweizer, *Marco* 145; Gnilka I 258; Gundry 322. Aparece así el carácter primitivo del evangelio de Mc. Al contrario, Pesch 538.

[4] Gundry 322: El presente hist. *synagontai* hace salir del relato retrospectivo de 6,17-29.

sentado como maestros, pero como no han asimilado la enseñanza de Jesús (4,34), la que han propuesto no puede ser otra que la nacionalista judía, opuesta a ella, la que ellos pensaban que Jesús debía haber enseñado (4,10 Lect.). Esta enseñanza carece de la «autoridad» que caracteriza a la de Jesús, es decir, no está avalada por el Espíritu (1,22 Lect.).

La tarea a la que habían sido enviados era, en cambio, muy distinta: tomar contacto con toda clase de gentes, sin limitarse a los círculos judíos (cf. 4,35-5,1), para que cayeran sus prejuicios xenófobos. Desde el punto de vista de Jesús, el envío ha terminado en un fracaso. No han seguido sus instrucciones; no habrá nuevo envío de los Doce.

31a *El les dijo: «Veníos vosotros solos aparte, a un lugar despoblado, y descansad un poco».*

Ante lo que le cuentan, Jesús no los felicita, no les da ninguna señal de aprobación y ni siquiera alude a la actividad que han ejercido [5]. De hecho, los Doce han falseado su mensaje, cerrando el camino al universalismo (6,12-13 Lect.). Por eso, la reacción de Jesús es inmediata: quiere estar con ellos a solas. El verbo inicial («Veníos») es el mismo que usó para invitar al seguimiento a Simón y Andrés, con la promesa de hacerlos «pescadores de hombres» (1,17). La actividad de los Doce, limitada al pueblo judío, ha mostrado lo alejados que están de Jesús y de su proyecto; por eso él les recuerda su primera invitación, esperando que renueven el compromiso de seguirlo. El uso del presente histórico («les dice») alude posiblemente a la permanencia de la situación en tiempos de Marcos.

Jesús quiere tener la ocasión de hablar a solas con los enviados, excluyendo al otro grupo de seguidores que ha aparecido en episodios anteriores («vosotros solos») (nota fil.). Quiere llevárselos «aparte», expresión que en Mc es técnica para señalar la incomprensión de los discípulos (cf. 4,34 Lect.). El «lugar despoblado» o «desierto» es figura de la ruptura con los valores de la sociedad judía (cf. 1,13 Lect.); allí, a esa ruptura, quiere llevarlos Jesús. Marcos acumula los términos para indicar la cerrazón de los discípulos al mensaje universalista.

[5] Con otros muchos autores, Radermakers 178, que ha interpretado el envío como misión y ha juzgado positivamente la actividad de los Doce, opina que Jesús les hace una acogida llena de solicitud.

El verbo «[hacer] descansar» se usa en Is 14,3 (LXX) para indicar la liberación que hizo Dios de la esclavitud de Babilonia (el segundo éxodo): «Y sucederá que aquel día el Señor te hará descansar de tus dolores y de la dura esclavitud con la que los has servido». Como en otros dos lugares del evangelio [6], Mc alude a un pasaje profético que trata de un éxodo, para indicar que la acción de Jesús con los discípulos pretende sacarlos de la esclavitud ideológica en que se encuentran [7].

El descanso que les ofrece Jesús es transitorio («un poco»). Una vez alcanzada la liberación, deberán contribuir a la liberación de otros.

Afluencia de gente. Exito de la actividad de los Doce

31b *Es que eran muchos los que iban y venían, y ni para comer encontraban momento propicio.*

Mc vuelve atrás en la narración para describir la situación en que se encontraban los Doce cuando Jesús los invita a ir a un despoblado. Podría haberles explicado de nuevo el mensaje y su universalidad sin necesidad de cambiar de lugar, pero hay un impedimento: la mucha gente que va y viene para tomar contacto con el grupo, mostrando su acuerdo con lo que los enviados han realizado y enseñado.

De hecho, los Doce reciben numerosas adhesiones («eran muchos»). Se confirma el sesgo que han dado a su anterior actividad: han suscitado la esperanza en la restauración de Israel y el entusiasmo por el grupo cuyo líder es Jesús. Las expectativas creadas por ese mensaje se interponen entre Jesús y la gente y

[6] Cf. más adelante el episodio del sordo-tartamudo, figura del grupo de discípulos, donde Mc alude a Is 35,5, refiriéndose también al éxodo de Babilonia (7,32: «sordo y tartamudo»), y el del ciego, también figura del grupo, donde alude a Jr 31,32, éxodo de Egipto (8,23). Como en tantos otros temas, son tres los pasajes de Mc que aluden a un éxodo de los discípulos, cf. Mateos, «Criterios para determinar el sentido teológico de las perícopas evangélicas» 374s.

[7] Pesch I 539 y Radermakers 178 ven en el verbo «descansar» (*anapauomai*) una alusión a Sal 23/22,2; sin embargo, la expresión que se encuentra en el texto del salmo (LXX) es *epi hydatos anapauseôs*, lit. «junto a agua de reposo», donde el genitivo *anapauseôs* es adjetival; la expresión significa «junto a un agua tranquila» o «un agua potable» (que hace descansar de la sed); es dudoso, pues, que pueda aplicarse al descanso de los discípulos; cf. Gundry 328.

hace que ésta no busque ya a Jesús mismo. «Los que van y vienen» no lo hacen para ponerse en contacto con Jesús; no van «a él» como se ha señalado en las ocasiones anteriores (1,32; 1,45; 3,7; 4,1; 5,21).

Se tiene una situación paralela a la encontrada a raíz de la constitución de los Doce, cuando se congregó en la casa tal multitud de gente que no los dejaban ni «comer pan». Ya se explicó en aquella ocasión el sentido de esta expresión, usada por los rabinos, para quienes «el pan» era la Ley (cf. 3,20 Lect.). El pan que los Doce tenían en «la casa» era el mensaje de Jesús, y deberían haberlo asimilado, pero la presencia de la multitud lo impidió.

La situación aquí es análoga; la necesidad de asimilar el mensaje («comer») que tienen los discípulos se ve frustrada por el tráfago de gente. Los Doce posponen el «comer», es decir, la instrucción de Jesús, para atender a los que acuden. El énfasis de la frase, poniendo en primer lugar la finalidad «ni para comer», muestra que era ésta la actividad más importante y urgente, ante la cual todo lo demás debía pasar a segundo plano.

En realidad, la situación es peor que la de 3,20, donde la imposibilidad de comer aparecía como independiente de la voluntad de los discípulos, siendo consecuencia inevitable de la presencia de la multitud («no podían ni comer»). Aquí no es consecuencia inevitable, sino que los discípulos mismos juzgan más importante ocuparse de los numerosos adeptos que asimilar el mensaje («comer»). Están absorbidos por esa actividad, sin contacto con Jesús. Inmersos en el trato con los visitantes, son ellos mismos los que «no encuentran momento propicio». El entusiasmo que los circunda los ciega. Es un caso parecido al de Cafarnaún con Jesús (1,33), pero ahora los protagonistas del entusiasmo popular son ellos, y se dejan arrastrar.

Lo sucedido con Juan Bautista, es decir, el fracaso de su movimiento por la inconstancia de la opinión popular, y con Jesús, rechazado en «su tierra» después del entusiasmo de la población de Cafarnaún, no les ha abierto los ojos.

Jesús ha interrumpido la euforia, invitándolos a marcharse a otro lugar. Lo primero que necesitan es un alto para recapacitar, para «estar con él» (3,14) y asimilar su mensaje, pues los que van y vienen no dan la adhesión a ese mensaje, sino al falso que ellos han propuesto.

El viaje. Iniciativa de la gente

32-33 *Se marcharon en la barca, a un lugar despoblado, aparte, pero, mientras iban, muchos los vieron y los reconocieron. Entonces, desde todos los pueblos fueron corriendo por tierra a aquel sitio y se les adelantaron.*

Es la primera vez que Jesús invita a los Doce a ir a un lugar «despoblado», «desierto». Su invitación es aceptada: se marchan sin resistencia, dejando a la gente. Teniendo en cuenta que «el desierto» era el lugar clásico de los levantamientos populares, podrían entender la invitación de Jesús como una oportunidad para empezar el movimiento renovador de Israel. En el texto, Jesús aparece integrado o diluído en el grupo («se marcharon»): no se le nombra, su figura no es el centro ni se dice que los discípulos lo sigan (cf. 3,7a; 6,1b).

Van «en la barca» (alusión a 4,1.36), la que sirvió para la travesía del lago (4,35-5,1); esta barca representa la comunidad de los discípulos/los Doce, como contrapuesta al resto de los seguidores (4,36: «otras barcas», Lect.). Se repite la mención del «despoblado» (cf. v. 31a), lugar de la ruptura con los valores de la sociedad, y la del «aparte» (v. 31a), indicio de la incomprensión de que los discípulos dan muestra (cf. 4,34). La repetición de estos términos, antes y después del inciso central (v. 31b), señala la importancia del tema. En la intención de Jesús, van al lugar favorable para corregir la incomprensión, fuera del influjo de la sociedad judía; en la de los discípulos, al lugar propio para suscitar un levantamiento popular.

Nótese el paralelo con lo sucedido en Cafarnaún: 1,35: «y se marchó a un lugar despoblado»; 6,32: «y se marcharon [en la barca] a un lugar despoblado». Ante el entusiasmo popular que los ve como líderes nacionalistas, Jesús los invita a hacer lo mismo que hizo él en Cafarnaún.

La expresión «mientras iban, muchos los vieron y los reconocieron» integra de nuevo a Jesús en el grupo, lo identifica con él; a los ojos de aquella gente Jesús y los discípulos forman una unidad. Esos «muchos» se añaden a los «muchos» que antes de la partida «iban y venían» (v. 31b)[8], mostrando el gran eco que ha tenido la actividad de los Doce. El término «muchos» alude tam-

[8] Cf. Gundry 323.

bién a los «muchos» demonios expulsados y a los «muchos» curados durante esa actividad (6,13).

La gente que los ve y los reconoce desea el contacto con el grupo. Por eso van por tierra, con esfuerzo, corriendo, mostrando el extraordinario interés y la común idea que los impulsa. En todo lugar hay gente que participa del ideal renovador propuesto por los Doce y que atribuyen a Jesús. La expectación se ha extendido: van «a pie» [9] de «todos» los pueblos. No va gente de las «aldeas» donde había enseñado Jesús (6,6b), sino de núcleos de población más importantes, donde hay sinagoga, como en Cafarnaún. Por eso, esta multitud se hace representante de todos los judíos que habían recibido la enseñanza oficial y han aceptado la de los Doce, mientras rechazaron la de Jesús en la sinagoga «de su tierra» (6,1b-6a).

El grupo se dirige en barca al lugar despoblado/desierto que Jesús tenía pensado («allí»). A pesar de la afluencia de gente, los discípulos no han opuesto resistencia, pues para ellos la restauración de Israel no puede empezar más que en un «desierto», el lugar clásico donde habían iniciado su actividad todos los cabecillas.

La gente que los ve durante el viaje y que por tierra se adelanta a la barca quiere también ella estar presente en el «lugar desierto». Con ello va a impedir la calma que Jesús necesita para instruir a los discípulos.

[9] La expresión «por tierra/a pie» tiene dos connotaciones en el AT, una, la del recuento de hombres válidos del pueblo, la otra, militar, la de las fuerzas de infantería (nota fil.).

Mc 6,7-33: *Síntesis*

6,7-13 Jesús trasciende la realidad de su época y prevé un mundo nuevo muy diferente de lo que podían imaginar sus contemporáneos: un mundo de hermandad entre los pueblos, donde desaparezcan los odios raciales y religiosos, una sociedad fraterna, solidaria y creativa que facilite a los hombres el camino hacia su plenitud humana. Este es el proyecto al que quiere dar inicio y por el que está dispuesto a dar la vida.

Para comenzarlo, ha llamado a ciertos hombres a seguirlo: tanto a individuos inquietos procedentes del ambiente judío (1,16-21a) como a otros excluidos de ese pueblo (2,14.15), formando así dos grupos de seguidores: los discípulos, a los que constituye en Israel mesiánico (3,14: «los Doce»), y el resto de sus seguidores (2,15: «eran muchos y lo seguían»; 4,10: «los que estaban en torno a él»; 7,14 y 8,34: «la multitud», etc.)

Su propósito era enviar al grupo de discípulos, que constituyen el nuevo Israel («los Doce») a una misión (3,14s), pero éstos no asimilan su mensaje universalista. Las acciones de Jesús (2,1-13), su enseñanza (4,1-33) e incluso la instrucción particular que les había dado (4,34) no han conseguido vencer el espíritu nacionalista y exclusivista que los anima. No renuncian a la idea de la superioridad del pueblo judío sobre los demás, y ponen su ideal en la restauración de la gloria de Israel como nación, con el deseo de su hegemonía sobre el resto de las naciones.

Ante esta obstinada resistencia, Jesús decide someterlos a una prueba que espera sea decisiva: los envía para que se mezclen con gentes de toda creencia, como existían en Galilea; no para predicar ni para curar, sino para que aprendan de la experiencia y se convenzan de que en cualquier grupo humano pueden encontrar solidaridad y acogida; quiere que aprendan a estimar a todos los seres humanos, por encima de razas, culturas y religiones.

Según la idea de Jesús, deben acercarse a todos como hombres sencillos y sin recursos que confían en la buena voluntad de los otros y dependen de ella; con dignidad pero sin pretensiones de superioridad; aceptando la hospitalidad de los no judíos sin escrúpulos religiosos, pero sin aprovecharse de la generosidad ajena.

Los discípulos no siguen las instrucciones de Jesús. Aferrados como están a sus ideales judíos, se dedican solamente a la gente de este pueblo para suscitar en ella la esperanza de la restauración de la gloria nacional. Para ello predican la enmienda, como antes de la llegada de Jesús había hecho Juan Bautista, eliminan el fanatismo de los partidarios acérrimos de la institución judía para abrir la puerta al reformismo, y dan ánimos a los desalentados ante la situación.

En la perícopa se manifiesta el insuperable obstáculo que representa la ideología nacionalista y exclusivista para aceptar el mensaje de Jesús. El etnocentrismo y el etno-egoísmo que están a la base de esa ideología son el polo opuesto del universalismo propio del mensaje, traducción en la sociedad humana del amor universal de Dios.

6,14-16 A causa de la predicación y actividad de los Doce se extiende la fama de Jesús, que llega hasta Herodes, la suprema autoridad política. Sin embargo, la imagen que la gente se hace de Jesús está deformada, pues los Doce han avivado el deseo de la restauración de Israel, es decir, de un reformismo que renovaría las instituciones tradicionales manteniendo los ideales de la superioridad judía. De hecho, los Doce han puesto en peligro la labor de Jesús, atribuyéndole una misión dentro del pueblo judío, opuesta al universalismo de su mensaje.

Las opiniones populares son diversas y responden a las posturas ideológicas de los diferentes grupos: *a)* los partidarios de la institución, que se opusieron a la labor del Bautista, están alarmados por el propósito reformista y las deserciones de muchos incondicionales; su temor los lleva a imaginarse una resurrección de Juan, dotado de poderes de ultratumba; *b)* los reformistas identifican a Jesús con Elías, el reformador violento; *c)* los piadosos ven en Jesús un enviado de Dios, un profeta al estilo de los antiguos, que pide un cambio de vida que restaure la relación con Dios.

Herodes, por su parte, supersticioso y aún temeroso por la

ejecución de Juan que él había ordenado, teme también que éste haya vuelto a la vida.

La actividad de los discípulos ha hecho que nadie perciba la novedad del mensaje de Jesús. Por otra parte, se aprecia cómo la postura ideológica de cada grupo humano condiciona su percepción de una misma realidad.

6,17-20 La causa de la detención de Juan había sido su denuncia del incesto de Herodes, que se había casado con la mujer de su hermano. Esta valiente denuncia podía encender la indignación del pueblo y poner en peligro la estabilidad del reinado de Herodes. Herodías, la esposa adúltera, veía en peligro su posición por la predicación de Juan, ya fuera a causa de una revuelta popular de inspiración religiosa, ya fuera porque Herodes prefiriese conservar la estabilidad rompiendo su unión ilegítima. De ahí su deseo de quitar la vida a Juan, aunque, hasta el momento, sin éxito.

La relación personal de Herodes con Juan era, en cambio, buena; aunque Juan ha denunciado la reprobable conducta de Herodes, el profeta no es un fanático que rompa todo contacto con su perseguidor; no desprecia al rey que vive al modo pagano y no se niega a conversar con él; le interesa también la salvación de Herodes. Esto revela el sentido de su denuncia, que no estaba basada en el odio ni la enemistad personal. Juan no exhorta a Herodes a que sea un judío observante; le exige únicamente lo elemental, que rompa el vínculo incestuoso, abominable tanto para los judíos como para los paganos. Esta actitud suscita la estima de Herodes por Juan: ve en él un hombre de Dios y lo tiene protegido de las insidias de Herodías.

Mc explica así el sentido de la denuncia profética, el carácter del verdadero profeta, que no ignora ni desprecia a los «pecadores» o busca la destrucción de los paganos, sino que se esfuerza por la salvación de todos.

A los discípulos, que, como Juan, habían predicado la enmienda, Mc pretende mostrarles que el verdadero profetismo no se encierra en el horizonte del pueblo judío, que no se ejerce con la intolerancia y el desprecio, sino intentando rescatar a todos los que yerran. El enviado de Dios no puede ir animado de un espíritu de odio ni de revancha; su severidad tiene que estar inspirada por el amor.

Pero las conversaciones con Juan, que hacían vacilar a Herodes, eran un peligro más para la seguridad de Herodías.

6,21-29 Herodías encuentra la ocasión propicia para eliminar a Juan en el banquete de cumpleaños de Herodes, celebración propia de los reyes paganos. Cuando su hija sale a danzar ante los convidados como lo haría una prostituta, se aprovecha de la debilidad de Herodes y consigue la decapitación de Juan Bautista. La estima de Herodes por Juan cede ante su deseo de conservar el prestigio del poder y dar la impresión de omnipotencia.

Para comprender todo el alcance de la descripción que hace Mc no hay que perder de vista el segundo sentido de la escena: Herodes representa el poder político tiránico, arropado por el poder militar y el administrativo. Los judíos notables de Galilea, que, despreciando la promesa del Mesías enviado por Dios, apoyan al rey de sangre extranjera y transgresor de la Ley, están representados figuradamente por Herodías, esposa ilegítima de Herodes. La hija de Herodías es figura del pueblo manipulado por esos dirigentes. Se puede apreciar la intención del evangelista: son los dirigentes judíos quienes, asegurando a Herodes el favor y la adulación del pueblo, que ellos manejan, obtienen de él la muerte de Juan; son cómplices de esa ejecución. Mc quiere denunciar la connivencia de la clase adinerada de Galilea con el poder político ilegítimo, y cómo utilizan al pueblo para sus fines, haciendo fracasar el movimiento renovador empezado por Juan.

La muerte de Juan a manos de la autoridad política instigada por los notables judíos, anticipa lo que será la suerte de Jesús.

6,30-33 Para cerrar la unidad, retoma Mc el tema del envío de los Doce. Estos vuelven a reunirse con Jesús poseídos por los ideales del judaísmo. Le dan cuenta de toda su actividad de obra y de palabra, contraria a las instrucciones recibidas. Jesús no los felicita, dado que el envío ha terminado en un fracaso: siguen pensando únicamente en la gloria de Israel, no se han abierto a otros pueblos, no han aprendido nada de lo que Jesús pretendía.

Jesús se propone entonces llevárselos a un lugar apartado; quiere intentar de nuevo liberarlos de su mentalidad exclusivista. Ellos, ocupados con la numerosa gente que acude entusiasmada por el ideal de la restauración de Israel que han difundido, no

tienen tiempo de escuchar a Jesús. Por eso Jesús insiste: les propone ir en barca a un lugar despoblado (desierto); ellos consienten, pensando que puede ser el lugar idóneo para comenzar el movimiento renovador. Sin embargo, durante la travesía, muchos reconocen al grupo y, corriendo por tierra, se les adelantan. El interés de esta gente se debe a la predicación y enseñanza de los Doce; van tras el grupo porque ven en Jesús al líder reformista y esperan que en el lugar desierto comience su actividad.

La perícopa final confirma la gran dificultad que tienen los que profesan una ideología nacionalista para aceptar y hacer propio el mensaje de la universalidad. Al mismo tiempo, muestra que lo sucedido con Juan Bautista y con Jesús mismo no ha hecho ver a los Doce lo inseguro del entusiasmo popular.

TERCERA SECCION

Señales del éxodo del Mesías
(6,34-8,26)

La tercera sección del evangelio de Marcos está enmarcada por la unidad-bisagra 6,7-33 y la perícopa-bisagra 8,27-30, que constituye la divisoria entre los dos períodos de la actividad de Jesús (1,14-8,26; 8,31-13,37). Se extiende, por tanto, de 6,34 a 8,26.

La unidad de la sección está indicada por la existencia de dos repartos de pan (6,38-46; 8,1-9) seguidos de dos travesías en barca (6,49-53; 8,10-22a) y de diferentes curaciones (6,54-56; 8,22b-26), que establecen un estrecho paralelo, y queda confirmada por la mención de los dos episodios de los panes en 8,19.20:

8,19: «Cuando partí los cinco panes para los cinco mil...».
8,20: «Y cuando los siete para los cuatro mil...».

Como en las secciones precedentes, también en ésta se encuentra una unidad central, 7,1-23 (cf. 1,39-45; 4,35-5,1), que divide la sección en dos secuencias: 6,34-56, secuencia de Israel, y 7,24-8,26, secuencia de los paganos.

La unidad central está claramente delimitada en su principio (7,1) por los nuevos personajes, fariseos y ciertos letrados llegados de Jerusalén, y por la temática, que gira en torno a la cuestión de lo que profana al hombre. La cesura que señala el final de la unidad está marcada por el cambio de localización (7,24: «Se marchó desde allí a la comarca de Tiro») y por el de personajes (7,25: mujer sirofenicia y su hija).

La estructura de la sección es, pues, a grandes trazos, la siguiente:
A. Primera secuencia: El Mesías e Israel (6,34-56)
B. Unidad central: Lo que profana al hombre (7,1-23).
C. Segunda secuencia: El Mesías y los paganos (7,24-8,26)

A. *PRIMERA SECUENCIA*

El Mesías e Israel

(6,34-56)

En la primera secuencia se distinguen tres perícopas, correspondientes a tres temas: El reparto de los panes (6,34-46), la travesía del lago (6,47-53) y las curaciones (6,54-56). Hay que justificar los límites de cada una.

El inicio de la primera perícopa (6,34) ha quedado establecido al delimitar la perícopa anterior (6,30-33). El final de la perícopa ha de ponerse en 6,46, por las razones siguientes:

En primer lugar, el adverbio «inmediatamente» (v. 45: *euthys*) liga la temporalidad de 6,45-46 con la de 6,42-44; en cambio, las precisiones temporal y local que aparecen en 6,47 («Caída la tarde estaba la barca en medio del mar») suponen transcurrido un lapso de tiempo indeterminado respecto a la escena anterior. En segundo lugar, en los vv. 45-46 se concluye el tema de la relación de Jesús con la multitud beneficiaria del reparto del pan (v. 45: «mientras él despedía a la multitud»; v. 46: «Cuando se despidió de ellos»). A partir del v. 47 reaparece el grupo de discípulos, ahora solos en la barca en medio del lago (nueva localización).

La segunda perícopa (6,47-53) tiene por tema la travesía. La cesura que la separa de la siguiente se encuentra después de 6,53, pues en este versículo se indica el fin del viaje y el hecho de tocar tierra.

La perícopa final (6,54-56) describe curaciones efectuadas por Jesús. El principio de la perícopa, donde se narra la salida de la barca, está en paralelo con 5,2 y 6,34.

La secuencia tiene, por tanto, esta estructura:

I. 6,34-46: El pan del éxodo para Israel: Reparto de los panes a la multitud judía y salida de los discípulos hacia Betsaida.
II. 6,47-53: Travesía y llegada a Genesaret.
III. 6,54-56: Curaciones.

I. Mc 6,34-46: *El pan del éxodo para Israel*
(Mt 14,13-23a; Lc 9,11-17; Jn 6,1-15)

[34]Al desembarcar vio una gran multitud; se conmovió, porque estaban como ovejas sin pastor, y se puso a enseñarles muchas cosas.

[35]Como se había hecho ya tarde se le acercaron sus discípulos y le dijeron:

—El lugar es un despoblado y es ya tarde; [36]despídelos que vayan a los caseríos y aldeas de alrededor y se compren de comer.

[37]El les contestó:

—Dadles vosotros de comer.

Le dijeron:

—¿Vamos a comprar panes por doscientos denarios para darles de comer?

[38]Pero él les repuso:

—¿Cuántos panes tenéis? Id a ver.

Cuando lo averiguaron, dijeron:

—Cinco, y dos peces.

[39]Les mandó que los hicieran recostarse a todos en la hierba verde formando corros, [40]pero se echaron formando cuadros de ciento y de cincuenta.

[41]Tomando él los cinco panes y los dos peces y alzando la mirada al cielo, pronunció una bendición, partió los panes en trozos y se los fue dando a los discípulos para que los sirvieran; también los dos peces los dividió para todos. [42]Comieron todos y se saciaron, [43]y recogieron de trozos doce cestos llenos, también de los peces. [44]Eran los que comieron cinco mil hombres adultos.

[45]En seguida obligó a sus discípulos a que se montaran en la barca y fueran delante de él al otro lado, en dirección a Betsaida, mientras él despedía a la multitud. [46]Cuando se despidió de ellos se marchó al monte a orar.

NOTAS FILOLOGICAS

34 ***al desembarcar***, gr. ***kai exelthôn***, en sing., cf. 5,2; en plural, 6,54.

se puso a enseñarles, gr. *êrxato didaskein*; *didaskô* con doble acusat., Robertson 733; Blass § 155,1; 156,1.

se conmovió, gr. *esplagkhnisthê ep' autous*, cf. 1,41; 8,2; 9,22; en Mc, excepto en 1,41, con *epi* y acusat. (8,1; 9,22); se encuentra también con *epi* y dat. (Mt 14,14; Lc 7,13), con *peri* (Mt 9,36) o con genit. solo (Mt 18,27), cf. Lagrange 167; en la traducción, el complemento está sobrentendido.

como [ovejas], gr. *hôs* comparativo, Robertson 1140.

muchas cosas, gr. *polla* adjetival, Robertson 482; Pesch 541. Algunos autores proponen el sentido adverbial; Moffat, «extensamente»; Lagrange 167, «largamente» o «con calor», cf. Taylor 375, Gundry 323s.

35 *Como se había hecho ya tarde*, gr. *êdê hôras pollês genomenês*, genit. absol. para indicar el momento del tiempo, cf. 6,21; la partícula gr. *êdê* (dos veces en el vers.) (cf. 4,37; 8,2; 11,11; 13,28; 15,42.44) marca la duración de la enseñanza, en correspondencia con *polla* (v. 34); *hôra*, cf. 11,11; 13,11,32; 14,35.37.41; 15,25.33.34; para Lagrange 167, la hora es tardía en relación con la comida; calcula las dos o las tres de la tarde.

el lugar es un despoblado, gr. *erêmos estin ho topos*, posición enfática de *erêmos*, lenguaje expresivo, Reiser 93. El dicho está relacionado con las menciones anteriores de un «lugar desierto» o «despoblado» (1,35.45; 6,31.32) y éstas, a su vez, con la mención del «desierto» (1,3.4.12.13).

se le acercaron... y le dijeron, gr. *proselthontes autô... elegon*, cf. 14,45: [Judas] *proselthôn autô legei*, Reiser 134.

36 *despídelos*, gr. *apolyson*, parataxis asindética con vers. anterior, en relación consecutiva, Reiser 145, Gundry 324.

caseríos, gr. *agrous*, campos en los que hay algunos habitantes (cf. 5,14), cf. Mateos, *Los Doce* §§ 295-297.

de alrededor, gr. *kyklô*; lect. var. *eggista* (cod. D), Robertson 279; Moulton-Howard II 164; Blass 60,2.

se compren, gr. *agorasôsin*, cf. 6,37; 11,15; 15,46; 16,1.

de comer, gr. *ti fagôsin*; *ti* equiv. de relat. *ho*, Robertson 737; Zerwick § 221; subjunt. deliber., Robertson 1044; Zerwick § 348; Moulton-Turner III 117; Blass § 368,3.

37 *[Dadles] vosotros*, gr. *hymeis*, enfático, para marcar contraste, Robertson 678, Gundry 324.

le dijeron, gr. *legousin autô*, pres. hist.; lo mismo en v. 38ab.

vamos a comprar, gr. *apelthontes agorasômen*, relación de finalidad, Reiser 110; la pregunta con subj. deliberativo o futuro, Robertson 875-876,934; Taylor 378.

doscientos denarios, gr. *dênariôn diakosiôn*, genit. de precio, Blass 179,1; Taylor 378. Un denario romano, moneda de plata, era el jornal de un día de trabajo en el campo, cf. Mt 20,2; venía a ser el salario mínimo de la época; equivalía más o menos a la dracma griega, Taylor 378, y a medio siclo hebreo, Lagrange 168.

para darles, gr. *kai dôsomen*, *kai* final-consecutivo, Reiser 110; Blass 442,2d; lect. var. *dômen*, Moulton-Turner III 98; Blass § 95,1; 366,1,2.

38 *Pero él les repuso*, gr. *ho de legei autois*; *de* adversativo; *legei*, pres. histórico.
Id a ver, gr. *hypagete idete*, constr. asindética de dos imperativos, Robertson 949; Reiser 153; Taylor 378; Gundry 325; característica de Mc, Lagrange LXX-LXXII; cf. 1,44; 10,21; 16,7.
cuando lo averiguaron, gr. *kai gnontes*, partic. aor. efectivo, con sentido temporal.
dijeron, gr. *legousin*, pres. histórico.

39 *les mandó*, gr. *epetaxen autois*, con dat. e infinit. (con sujeto Jesús, en 1,27 y 9,25, dirigiéndose a espíritus inmundos), Robertson 1084; Moulton-Turner III 138; Blass §§ 392,1d,4; 409,1.
hicieran recostarse, gr. *anaklinai*, causativo, cf. Gundry 331; en clás., más bien *para-* y *kataklinô*, Taylor 378.
en la hierba verde, gr. *epi* con dativo de lugar; cf. 1,45; 2,4; 6,55; con sentido local, más en genit. o acusat., Robertson 604; *khloros*, única vez en Mc; *khortos*, cf. 4,28.
formando corros, gr. *symposia symposia*, nominat. parentético, Robertson 487, o adverbial, Moulton-Turner III 231; distributivo hebreo, ibid. 673; Zerwick § 157; Moulton-Howard II 439; Taylor 379; Lc 9,14, en acusat. de resultado (*klisias*), clásico, Blass § 158. Para la repetición, cf. 6,7: *dyo dyo*; según Blass § 493,2 y Zerwick 157, la repetición distributiva no es retórica, sino popular. *symposion* significaba un banquete, la sala del banquete o los convidados mismos; aquí, los grupos de comensales, Lagrange 168s.

40 *pero*, gr. *kai*, adversativo (cf. 5,18s; 6,33; 8,16; 14,59), puesto que la multitud adopta una disposición diferente de la que Jesús había dicho; como de ordinario, con cambio de sujeto, Reiser 111.
se echaron, gr. *anepesan*, activo, en lugar de *anaklinô* en voz media; *anapiptô*, «echarse hacia atrás», en gr. tardío, «ponerse a la mesa».
formando cuadros, gr. *prasiai prasiai*, lit. «bancales» (única vez en NT); Hesiquio: *prasiai*: las legumbres dispuestas en cuadrados o rectángulos (*tetragônoi*) en un huerto; el término subraya, pues, la regularidad de la colocación de la gente, vse. Moulton-Milligan, *Vocabulary*, *s.v.*, Strack-B. II 13; para la construcción, cf. *symposia* en v. 39.
de ciento, gr. *kata hekaton*, sin elisión, Robertson 1210; la repetición de *kata* con cardinales, clásica; Blass § 248,1; lect. var. *ana*, Moulton-Turner III 266,268. Moule 67 propuso la idea de grandes rectángulos de ciento por cincuenta de lado; más recientemente, Gundry 325, sugiere la idea de un gran rectángulo.

41 *tomando... alzando la mirada*, gr. *labôn... anablepsas*, constr. asindética de dos participios, en clásico y helenístico, Reiser 158-159; Gundry 326; *alzar la mirada al cielo*, cf. 7,34.
pronunció... partió en trozos y los fue dando, gr. *eulogesen*, *kateklasen*, *edidou*, dos aoristos puntuales y un imperfecto de acción en curso, Zerwick § 271. *eulogeô*, «bendecir», equivalente semítico de *eukharisteô*, «dar gracias» (cf. 8,6); en la Cena, *eulogeô* se usa para el pan, *eukharisteô* para la copa (14,22.23).
partió en trozos, gr. *kateklasen* (8,6: *eklasen*), *kata-* preverbio perfectivo,

Moulton-Howard II 316, Gundry 326; sólo aquí y en Lc 9,16; en los LXX, en Ez 19,12 (desgajar).

sirvieran, gr. *paratithôsin*, de *paratithêmi* (8,6.7), «poner al lado» (Moulton-Howard II 319); en contexto de comida, «servir»; cf. Gn 18,8; 24,33; 43,30s; 1Sm/1Re 9,24; 21,6; 28,22, etc.; Lc 10,8; Hch 14,23; 16,34; 1Cor 10,27. El servicio ha de entenderse a los grupos, no a los individuos. Subjunt. pres., indicando una acción que se extiende en el tiempo, Gundry 326.

los dividió, gr. *emerisen* (cf. 3,24), «dividió, distribuyó», Bauer *s.v.* 2.a.

42 *y se saciaron*, gr. *kai ekhortasthesan*, parataxis que subraya la saciedad completa, Gundry 326.

43 *recogieron*, gr. *êran*; el sujeto normal es el de la oración anterior, es decir, la multitud; sin embargo, en 8,19 se atribuye a los discípulos; así Gundry 326.

de trozos, gr. *klasmata*, sin artículo; la traducción puede hacerse también supliendo el artículo: «recogieron los trozos: doce cestos llenos».

cestos, gr. *kophinôn*, cestos/canastos de mimbre rígidos para los alimentos (cf. Jue 6,19), enser específico del ajuar judío; cf. Juvenal 3,14. Se diferencia de *spyris* (Mc 8,8), espuerta flexible, en uso entre los pueblos paganos de la zona; cf. Bratcher-Nida, *Handbook* 210.

llenos, gr. *plêrômata*; en este contexto, *plêrôma* significa «plenitud», es decir, la cantidad que llena un cesto: lit. «doce llenos de cestos», «el contenido de doce cestos».

también de los peces, gr. *kai apo tôn ikhthyôn*, locución preposicional partitiva (con *ek, apo*), en lugar del simple genitivo, Moulton-Turner III 209; Blass § 164,2.

44 *eran ...*, gr. *kai êsan*, como *êsan de, êsan gar*, en cabeza de frase, introduce un inciso, Reiser 76; cf. 1,33; 2,15; 5,42; 6,31; 14,10.

los que comieron: muchos codd. añaden «los panes», que no concuerda con la mención inmediatamente anterior de los panes y los peces; es asimismo más explicable la adición que la supresión. También Pesch, I 542, adopta la lectura breve, por sospechar que pueda ser una contaminación de 8,14-21.

hombres adultos, gr. *andres*; *anêr*, «hombre adulto, marido»; en 1/3Re 18,4.18; 2/4Re 2,7.16.17; 4,43, el término designa a los miembros de los grupos proféticos.

45 *obligó*, gr. *ênagkasen*; *anagkazô* (única vez en Mc), «forzar, obligar», clás., LXX y papiros, Taylor 384; en sentido mitigado, «hacer que, exigir, apremiar», Bauer, *s.v.*. Implica una resistencia en los que deben ejecutar la acción.

a que se montaran... y fueran delante de él, gr. *embênai... kai proagein*, infinit. de aoristo y de presente de acción continuada, Zerwick § 276; *embainô*, cf. 4,1; 5,18; 6,45; 8,10.13; *proagô*, cf. 10,32; 11,9; 14,28; 16,7; clás., LXX y papiros, Taylor 384.

al otro lado, gr. *eis to peran*, cf. 4,35; 5,1.21; 8,13; omitido por varios mss, cf. Nestle-Aland. La omisión puede ser una corrección de los copistas, dado que no llegarán a Betsaida, sino a Genesaret (6,53), cf. Snoy, «La rédaction marcienne de la marche sur les eaux» 217; Gundry 339.

mientras, gr. *heôs* con indicat. pres. durativo, «mientras»; no «hasta», que exigiría un aspecto puntual; Robertson 975; Bauer, *s.v.* I.2; cf. Jn 9,4; 21,22.
despedía, gr. *apolyei*, cf. v. 36.

46 *Cuando se despidió de ellos*, gr. *apotaxamenos autois*, con dativo, Robertson 542; *autois* es ambiguo y puede referirse a *okhlos* (concordancia *ad sensum*, Moulton-Turner III 40) o a los discípulos; *apotassomai* (única vez en Mc) significa «despedirse, decir adiós» (2Cor 2,13) o bien, en sentido fuerte, «deshacerse de alguien», cf. Moulton-Milligan, *Vocabulary*, *s.v.*. En este contexto debe referirse a *okhlos*, pues esta despedida cumple la anunciada antes (v. 45); de lo contrario, Jesús se habría marchado a orar sin tomar contacto con la gente.
se marchó al monte a orar, gr. *apêlthen eis to oros proseuxasthai*, cf. 1,35: *apêlthen eis erêmon topon kakei proseukheto*; *aperkhomai* denota separación de un lugar y dirección/llegada a otro, cf. 3,13: «se acercaron»; *eis to oros*, «al monte», cf. 3,13; *proseuxasthai*, infinit. de finalidad.

CONTENIDO Y DIVISION

La perícopa relata dos actividades de Jesús en relación con una multitud: la primera, oral, la enseñanza; la segunda, factual, el reparto de comida. Como en otra ocasión anterior (2,1-13), Mc no expone conceptualmente el contenido de la enseñanza, pero éste se especifica a continuación por medio de la acción, en este caso, el reparto de panes y peces. De ahí la unidad de la perícopa: la segunda parte constituye la explicitación y puesta en práctica de la primera.

Comienza Mc describiendo el encuentro de Jesús con la multitud que lo esperaba y su reacción ante ella. El dicho central «estaban como ovejas sin pastor» describe la situación de desorientación de esta multitud abandonada por los dirigentes; Jesús, como Pastor de Israel, responde a la situación con una prolongada enseñanza.

Los discípulos la interrumpen señalando lo tardío de la hora, y proponen el tema de la comida. No muestran solidaridad con la multitud, ni se ofrecen a ayudar de algún modo; pretenden que cada cual busque su alimento donde pueda. Jesús los invita a ocuparse de la gente dándoles de comer, pero el diálogo con Jesús pone de manifiesto que no comprenden su propuesta.

Jesús pasa a la acción, da orden a los discípulos de que hagan recostarse a la gente y les encarga que repartan los panes y peces que poseían.

Terminado el reparto y saciada la multitud, separa a los discípulos de ésta obligándolos a embarcarse en dirección a Betsaida, ciudad situada fuera del territorio de Israel, mientras él despide a la gente; cuando se despide de ella, Jesús, como hizo en Cafarnaún (1,35), se marcha a orar.

En la perícopa pueden distinguirse las siguientes unidades:
6,34: Situación de la multitud judía, enseñanza.
6,35-38: El problema de la comida. Incomprensión de los discípulos.
6,39-44: Reparto de los panes y los peces.
6,45-46: Salida de los discípulos hacia Betsaida y despedida de la multitud. Oración de Jesús.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. En el desembarco se menciona sólo a Jesús, no a los discípulos (v. 34).
2. «se conmovió» (v. 34), verbo que en el NT se usa sólo de Dios o de Jesús; cf. 1,41; 8,2; 9,22.
3. «como ovejas sin pastor» (v. 34), expresión usada en textos del AT (cf. Nm 17,27; 1/3Re 22,17, etc.), alude al tema de los malos pastores/dirigentes de Israel y al del pastor/Mesías que Dios dará al pueblo, cf. Jr 10,21; 23,1-8; Ez 34.
4. No se dice que la multitud no tenga qué comer (cf. 8,1) ni que espere alimento de Jesús.
5. «se puso a enseñarles muchas cosas» (v. 34), fórmula análoga a la de 4,2, introductoria de la enseñanza en parábolas.
6. No hay reacción de la gente a la enseñanza de Jesús (v. 34), en contraste con la anterior reacción entusiasta a la enseñanza de los discípulos (cf. 6,31).
7. Los discípulos no han estado junto a Jesús mientras enseñaba (v. 35: «se le acercaron»).
8. La escena se desarrolla en un despoblado o «lugar desierto» (v. 35), fuera de la estructura social (cf. 1,35.45; 6,31.32), con alusión al tema teológico del «desierto» (1,3.4.12.13).
9. El tema del pan (vv. 37.38.41) en el lugar desierto recuerda el maná del éxodo (Ex 16).
10. «Comer [pan]» (vv. 36.37.42.44) era en el judaísmo figura del estudio y asimilación de la Ley; ahora, del mensaje que propone Jesús (cf. 3,20 Lect.).
11. Presentes históricos: «dicen», «dice», «dicen» (vv. 37b.38ab).
12. El número «cinco» (vv. 38.41) corresponde al de los libros de la Ley.
13. El número «siete» (v. 38: cinco panes más dos peces) es figura de totalidad.
14. El verbo «mandar», que Jesús usa con los discípulos (v. 39), y que supone vencer una resistencia, se encuentra otras dos veces en boca de Jesús, para dirigirse a espíritus inmundos (1,27; 9,25) (nota fil.).
15. No se menciona que los discípulos ejecuten la orden de Jesús de hacer sentar a la gente (v. 39).
16. Comer recostados (v. 39) era propio de hombres libres (cf. 2,15).
17. La hierba verde (v. 39) es promesa de fecundidad y abundancia (Sal 72/71,16, cf. Gén 1,29s) y lugar de descanso (Sal 23/22,2); su mención en un lugar desierto resulta incongruente.
18. La alusión al Sal 23/22,2: «en un lugar de verdor me hace recostar» (v. 39) presenta a Jesús ejerciendo funciones atribuidas a Dios en el AT.
19. La multitud no sigue las instrucciones de Jesús; en lugar de disponerse en «corros», lo hace en «cuadros de ciento y de cincuenta» (v. 40); cf. las divisiones del pueblo en Nm 18,21s; Dt 1,14s.
20. No se menciona que los discípulos lleven los panes y los peces a Jesús (v. 41).
21. «Pronunciar una bendición» (v. 41) antes de comer era el gesto habitual del padre de familia y pertenecía a la vida cotidiana. Al contrario que en otros episodios (1,25; 1,41; 2,11; 4,39), no hay palabras de Jesús que apunten a un suceso fuera de lo común.

22. El padre de familia judío bajaba la vista para pronunciar la bendición; Jesús, por el contrario, levanta los ojos al cielo (v. 41).

23. En contra del uso judío, Jesús pronuncia la bendición estando ya la gente recostada (v. 41).

24. El texto no señala que los discípulos sirvieran de hecho el pan y los peces.

25. El texto no dice que el alimento se hubiera multiplicado, solamente afirma que la gente comió hasta la saciedad y que sobró comida (vv. 42.43).

26. El sujeto indeterminado de la recogida de los trozos sobrantes (v. 43) ha de identificarse con el de la oración anterior (v. 42: «todos»). No se hace notar que los discípulos participen en la recogida.

27. El número «doce» (v. 43; doce cestos) alude a las doce tribus de Israel (cf. 5,25.42).

28. «Cinco mil» (v. 44), es múltiplo de «cinco» y de «cincuenta», número, este último, de los «hombres adultos» que componían los grupos proféticos en torno a Elías y Eliseo (1/3Re 18,4.3; 2/4Re 2,7.15-17). Alusión a 2/4Re 4,38-44, donde Eliseo da de comer a cien hombres con veinte panes.

29. La construcción del v. 44 excluye la presencia de mujeres y niños entre los comensales.

30. No hay reacción de la multitud, como sería de esperar después de un hecho extraordinario (cf. 2,12).

31. El verbo «obligar» (v. 45) implica que los discípulos eran contrarios a abandonar a la multitud y dirigirse a territorio fuera de Israel (Betsaida).

32. Jesús ora por segunda vez (v. 46), en paralelo con 1,35.

LECTURA

Situación de la multitud judía. Enseñanza

34 *Al desembarcar vio una gran multitud; se conmovió, porque estaban como ovejas sin pastor, y se puso a enseñarles muchas cosas.*

El propósito de Jesús al embarcarse con los Doce cuando éstos volvieron de su gira (6,31s) era estar a solas con ellos para vencer su resistencia al mensaje universalista, pues hasta entonces las circunstancias le habían impedido hacerlo (cf. 3,20; 6,31b). Este propósito se frustra de nuevo por la presencia de la multitud; Jesús no podrá instruir en privado a los discípulos, quienes, en consecuencia, van a seguir aferrados al ideal de la renovación de Israel que han propugnado en su actividad anterior (6,12-13; cf. 6,30s).

La gran multitud está compuesta por los muchos que reconocieron al grupo mientras iba en la barca y fueron por tierra co-

rriendo a este lugar desde todos los pueblos (6,33). Es decir, continúa la reacción popular grandemente favorable a la actuación de los Doce, reacción manifestada antes en los muchos que iban y venían donde estaba Jesús con ellos (6,32).

La multitud esperaba al grupo, pero Mc separa a Jesús de los discípulos, que, por el momento, desaparecen de la escena; aunque fue el grupo el que viajó en la barca (6,33: «mientras iban») sólo señala el desembarco de Jesús («al desembarcar [él]»)[1] y sólo él va a entrar en contacto con la multitud. Los discípulos «no están con él» (cf. 3,14).

Jesús se da cuenta de la presencia y de la situación de la multitud, y Mc señala la reacción que ésta le provoca: «se conmovió». Es el mismo sentimiento que experimentó ante el leproso (1,40 Lect.), la emoción propia del amor tierno ante el infortunio, que implica y manifiesta la sensibilidad ante el mal ajeno. Es el sentimiento atribuido a Dios mismo en el AT y en el judaísmo: muestra la reacción de Dios ante la miseria humana y su deseo de ponerle fin[2].

El motivo de la conmoción de Jesús no es que la multitud no tuviera qué comer, ni ella expresa de algún modo que esperase ser alimentada por él. Es, en cambio, que esa multitud «estaba como ovejas sin pastor», desorientada sin saber adónde ir; no tiene a nadie que la guíe y la defienda[3]. Han llegado de todos los pueblos, es decir, de todas las poblaciones donde hay sinagoga. Esto insinúa que toda la gente de Galilea sujeta a la enseñanza oficial está en esa situación. Mc está denunciando la con-

[1] El mismo cambio de sujeto ha aparecido en 5,2, cuando la llegada a Gerasa; no habrá cambio en 6,54.

[2] Cf. Köster, *splagkhnízomai* 553s. Excepto cuando se refiere a Jesús, este verbo no caracteriza nunca el comportamiento humano; se aplica solamente al de Dios, cf. Pesch I 544, nota 7; Gnilka I 259; Pikaza, *Pan, Casa, Palabra* 161.

[3] Pesch I 543 habla del simbolismo teológico-cristológico de la narración, que luego va especificando en el comentario; así, en I 553: El hecho de que la situación negativa de la multitud sea su desorientación («como ovejas sin pastor») y no el hambre, y que, por tanto, su necesidad primaria sea la enseñanza y no el alimento, pone al episodio, desde su principio, en clave simbólica; cf. Schnackenburg, *Marcos* I 165. Para Bravo, *Marcos* 144, en la primera parte del episodio (6,34-38) predomina el registro narrativo; en la segunda (6,39-44), el simbólico. Gundry 329, por el contrario, opina que la yuxtaposición de enseñanza y dar alimento no hace que el reparto de pan simbolice la enseñanza, como tampoco en 1,21b-28 una enseñanza más exorcismo hace que éste simbolice la enseñanza. Este razonamiento no es convincente, porque en 1,23 Jesús no ha entrado en la sinagoga para encontrarse con el poseído; éste, además, interrumpe la enseñanza y se opone a Jesús.

ducta de los pastores de Israel [4], pues el pueblo se encuentra desorientado por culpa de los dirigentes, es explotado por ellos. Es la injusticia, explotación y egoísmo de los que se proclaman jefes/pastores de Israel lo que ha creado la lamentable situación de la gente y su expectativa (cf. Ez 34).

Es ese pueblo decepcionado el que se ha adherido a la propuesta reformista y nacionalista de los Doce. Ha visto en el grupo de discípulos a sus nuevos pastores y cree que ha encontrado en su doctrina el alimento que necesitaba; de ahí que no espere otro de Jesús. Pero, aunque los Doce se han presentado como los guías del pueblo, éste sigue tan desorientado como antes, pues, en realidad, los Doce no proponen nada nuevo, siguen pensando en las categorías del judaísmo, incapaces de liberar a la gente de la opresión que sufre. Mc desacredita la postura de los discípulos.

Ante tal situación, Jesús asume la función de Pastor de Israel, el anunciado por los profetas, al que identifican con David o con su vástago, el Mesías (Jr 23,5-8; Ez 34,23s). Al ser la primera vez que Jesús asume esta función [5], indica Mc que, como Pastor-Mesías, va a exponer en este episodio su programa mesiánico: pero no lo hará dominando a las ovejas/pueblo [6], sino dándoles alimento, ofreciéndoles enseñanza y comida, según el doble significado del alimento/pan en el judaísmo [7].

[4] Jeremias, *poimên* 484-489: «Los pastores» designan constantemente a los jefes políticos y militares. «Pastor» nunca es título de un soberano reinante, pero se aplica al Mesías. En el tardo judaísmo se designan así los jefes y los doctores de la Ley. Es una metáfora propia de una cultura rural. Cf. Strack-B. I 574, II 536s, 209, 538.

El texto recuerda varios pasajes del AT: Nm 17,27, donde Moisés pide al Señor que nombre un jefe para la comunidad (*synagôgê*), para que ésta no quede como ovejas sin pastor. En 1/3Re 22,17 (= 2Cr 10,16) se cita un dicho de Miqueas que vaticinaba que Israel sería desparramado por los montes como ovejas sin pastor, cf. Zac 10,2; 13,7. Conocido es el pasaje de Ez 34,1-31, donde Dios se encara con los pastores de Israel, que no cuidan del pueblo, sino que lo explotan, y promete que él mismo irá a buscar a sus ovejas y que les dará como pastor a su siervo David; cf. Jr 2,8; 3,15; 10,21; 23,1-4; 31,10; Gnilka I 259, Gundry 323. Tanto Moisés como David aparecen como pastores de Israel, cf. Jeremias, *Moisés* 857; Pesch 545, nota 9; Matera, «The Incomprehension» 163s; Strack-B. I 755-972; II 209, 536, 538. Radermakers 179: Jesús asume su misión de pastor mesiánico anunciado por los profetas (Ez 34,23; 37,24). Según Friedrich, «Die beiden Erzählungen von der Speisung» 20, Jesús realiza en su persona la promesa de un Profeta como Moisés y del nuevo David.

[5] Hasta ahora Jesús se había presentado como profeta (cf. 6,4).

[6] Masuda, «The Miracle of the Bread» 213: A través del tema del Pastor, se muestra que Jesús no es un líder político, sino un guía del pueblo.

[7] Cf. Quesnell, *The Mind of Mark* 190-193.

Jesús empieza enseñando, es decir, a partir del AT muestra a la multitud las características del Reino de Dios[8]. No se explicita el contenido de la enseñanza, pero ésta se describe con la misma frase que introdujo la enseñanza anterior junto al lago (4,2 y 6,34: «y se puso a enseñarles muchas cosas»); el texto remite así al contenido de las parábolas, especialmente a las del Reino (4,26-29.30-32). Sin embargo, a diferencia de entonces (4,2.33), ahora Jesús no habla en parábolas.

El cambio en el modo de enseñar se debe, sin duda, al propósito de contrarrestar el mensaje reformista y nacionalista propuesto por los Doce, que ha suscitado la expectativa y el entusiasmo popular. Jesús tiene que hablar abiertamente para hacer comprender a esta multitud, previniéndola contra lo que ha oído de los discípulos. No puede andarse con rodeos.

Orientar a la gente no era cosa simple, eran muchos los puntos que había que tocar y enderezar («muchas cosas»). La multitud necesita una larga instrucción. Jesús les ofrece el «pan» del mensaje, el alimento que puede dar vida a este pueblo.

No hay reacción de la gente a la enseñanza, como no la hubo al final de la enseñanza en parábolas (4,33s), porque Jesús no halaga el nacionalismo ni se presenta como líder reformista. Contrasta esta falta de reacción con el entusiasmo que despertó la enseñanza de los discípulos (cf. 6,30s).

El problema de la comida. Incomprensión de los discípulos

35-36 *Como se había hecho ya tarde se le acercaron sus discípulos y le dijeron: «El lugar es un despoblado y es ya tarde; despídelos que vayan a los caseríos y aldeas de alrededor y se compren de comer».*

[8] Cf. Rengstorf, *didaskein* 154-156: *Didaskalos* es aquel que a partir de la Torá muestra el camino de Dios. De hecho, en Mc Jesús argumenta en su enseñanza a partir de la Escritura (cf. 11,17; 12,35-37); en este evangelio, «Maestro» es, por tanto, el que toma pie de la Torá para proponer una enseñanza nueva, cf. Mateos, *Los Doce* § 46. Por eso Jesús enseña sólo cuando los oyentes son judíos. De hecho, en el segundo reparto de los panes, que se hace en territorio pagano, no enseña; no hay alusión al Pastor, figura perteneciente a la tradición judía (se conmueve porque la multitud no tiene qué comer) y, como fuera de Israel una alusión a los cinco libros de la Ley estaría fuera de lugar, los panes son «siete» (totalidad) y hay un número indeterminado de peces (8,5-7); cf. Gundry 323.

No se ha indicado el momento en que Jesús empezó a enseñar, pero sí se dice que su enseñanza se prolonga hasta «ya tarde». Es tanto lo que tiene que comunicar a la gente, que la hora no cuenta. Tampoco la gente parece hacer caso del tiempo que ha pasado.

Ante el dilatarse de la enseñanza, los discípulos[9] la interrumpen. Al decir «se le acercaron» indica Mc que estaban lejos de Jesús, es decir, que «no estaban con él» (cf. 3,14). Narrativamente, habría parecido natural que estuviesen a su alrededor escuchando también ellos la enseñanza; sin embargo, no ha sido así. De esta manera figurada señala Mc su falta de adhesión: no escuchan a Jesús ni están interesados en lo que dice; se acercan sólo para interrumpirlo.

Dan los motivos de la interrupción: que el lugar es un despoblado, un desierto[10], y que es ya tarde; es tiempo de terminar la enseñanza y ponerse a comer[11]. No tienen en gran estima la labor de Jesús con la gente. Quieren que la multitud vaya, antes de que sea demasiado tarde, a lugares (caseríos y aldeas) donde pueda comprar alimento[12]. Mostrando su insolidaridad, se desentienden de ella («despídelos»).

No tienen más horizonte que el de la comida material. Muestran así la pobreza de su programa y su carencia de alternativa. Por otra parte, no se ha señalado que la multitud tuviera hambre o estuviera pasando necesidad. No esperaba alimento de Jesús. Dado el doble sentido del alimento, enseñanza y comida, Mc indica así que esta multitud, que sigue a los discípulos, estaba satisfecha con el mensaje que ellos han propuesto, el de la renovación de Israel. De hecho, no han ido en busca de Jesús, sino del grupo. Jesús ha tenido que tomar la iniciativa y ponerse a enseñar, aunque no se lo pedían.

El «despoblado» (lugar desierto), en el lenguaje figurado de

[9] Como se ha dicho en pasajes anteriores, las denominaciones «los discípulos» y «los Doce» (6,7) designan a los mismos sujetos, los seguidores de Jesús provenientes del judaísmo; se les llama «discípulos» por alusión a Is 54,13 (cf. 4,34 Lect.); «los Doce», en cuanto constituyen el Israel mesiánico. Vse. Mateos, *Los Doce*, §§ 105, 203-206.

[10] Nótese en el texto original el énfasis de «despoblado/ desierto» en cabeza de frase («desierto es el lugar»).

[11] Se refieren los discípulos a la hora acostumbrada para la comida principal, cf. Gnilka I 257. La mención de la hora tardía es propia de esta perícopa; no se da en 8,1ss.

[12] Cf. Pikaza, *Marcos* 92: Los discípulos quieren separar enseñanza y comida. La enseñanza es gratuita, la comida hay que pagarla.

Mc, indica la ruptura con la sociedad opresora, es el lugar del éxodo (1,35 Lect.). Los discípulos quieren persuadir a Jesús de que deje de enseñar (dar el pan del mensaje) para que la gente vaya a los lugares poblados (sociedad) a buscar el pan material. Pero, como va a demostrarlo con su acción, para Jesús ambos panes son inseparables [13].

La observación «es ya tarde» es casi un reproche a Jesús por su imprevisión. No lo consultan ni le preguntan cuáles son sus planes; al contrario, le dan una orden, le dicen lo que tiene que hacer: «despídelos», como si se arrogaran autoridad sobre él; intentan forzarlo, llevan la iniciativa, como cuando la travesía a Gerasa (4,35-37 Lect.).

No están preocupados por sí mismos: no proponen ir a comprar para ellos, lo que indica que han llevado provisiones y tienen de comer [14]. Quieren que la multitud abandone el lugar desierto y vuelva a la sociedad insolidaria, donde cada cual debe procurarase el sustento sin tener en cuenta a los demás («que se compren de comer») (nota fil.).

Los discípulos no preguntan a Jesús qué conviene hacer en esta situación. La solución que proponen es individualista. Se manifiesta el egoísmo del grupo: ellos tienen para comer, que cada cual se agencie «su» pan [15]. Muestran que no son «pastores»; se desinteresan del pueblo, como los dirigentes. No tienen nada que ofrecer.

37 *El les contestó: «Dadles vosotros de comer». Le dijeron: «¿Vamos a comprar panes por doscientos denarios para darles de comer?»*

Cuando los discípulos afirman la necesidad de despedir a la gente, solución insolidaria que esquiva el compromiso, Jesús les hace una inesperada contrapropuesta: «Dadles vosotros de comer». Deben ocuparse de la multitud, no pueden desentenderse de ella. Les cambia la perspectiva: todos deben comer por obra de los discípulos.

El «dar» que les pide Jesús se opone a la propuesta que han hecho de que la multitud vaya a «comprar» alimento (v. 36). Este

[13] Cf. Pikaza, *op. cit.* 93.

[14] Gundry 330: Los discípulos desean comer (6,31b), por eso toman la iniciativa (en 8,1-3, la multitud necesita comer y Jesús toma la iniciativa).

[15] Los discípulos olvidan que Dios alimentó al pueblo en el desierto con el maná (Dt 8,2-3); cf. Radermahers 179.

«comprar» implicaba que cada uno debía resolver el problema por su cuenta; el «dar», en cambio, implica la solidaridad y la generosidad. Son dos planteamientos diametralmente opuestos: el de los discípulos, que se conforma con que cada cual busque satisfacer sus necesidades materiales por medio del dinero («comprar»), ateniéndose a lo que es normal en la sociedad; el de Jesús, que abre una dimensión alternativa, la del compartir («Dadles vosotros de comer») [16].

El «dar» que propone Jesús está en la línea del amor. El alimento es factor de vida, y de la calidad del alimento depende la calidad de la vida. El alimento de siempre (el que proponen los discípulos), alimento sin amor, sostiene la vida física, pero no transforma al hombre; el que propone Jesús, alimento con amor-solidaridad, que implica el don de sí mismo, no sólo sostiene la vida física, sino que, al crear una nueva relación humana, la del amor mutuo, va transformando al hombre. Dar pan con amor significa ofrecer vida [17].

Como se ha visto (v. 34 Lect.), la enseñanza de Jesús a esta multitud retomaba los temas tratados en el discurso de las parábolas. En la orden que da a los discípulos («dadles vosotros de comer») hay sin duda una alusión a la primera parábola del Reino: «cuando el fruto se entrega». La característica del hombre nuevo, del seguidor de Jesús, es precisamente el don de sí mismo a los demás (4,29 Lect.), y el primer paso de esta entrega es saber compartir lo que se tiene, base para constituir una sociedad humana solidaria.

Pero los discípulos no habían comprendido las parábolas (4,34 Lect.); después, no han encontrado tiempo para que Jesús los instruya (6,31) y no han escuchado su enseñanza a la multitud (v. 35). Por eso no salen de sus propios esquemas y no saben interpretar la propuesta de Jesús. Si, como él dice, han de dar de comer a la gente, tienen que recurrir al dinero, el único medio, según ellos, para obtener alimento; y si la gente no va a comprar, tendrán que ir ellos mismos. Piensan en las categorías de siempre, no comprenden la alternativa que propone Jesús ni su propósito, pues, aunque con dinero se puede comprar y dar

16 Cf. Pikaza, *Pan, Casa, Palabra* 164s.

17 Al concebir el nuevo alimento como la unión del pan y el amor-solidaridad, Mc se acerca a la interpretación de Jn; cf. Mateos-Barreto, *El Evangelio de Juan* 321s, 331s.

pan, no se cambia la relación humana, porque no hay don de la persona; para empezar una nueva sociedad, el pan debe ser el vehículo de la solidaridad que transmite vida [18].

Los discípulos plantean el problema de la cantidad de dinero necesaria para dar de comer a la multitud: doscientos denarios era más de medio año de jornal [19]. La propuesta de Jesús les parece disparatada («¿Vamos a comprar, etc.?»); para ellos, la gran cantidad de dinero que se necesita es el obstáculo para poder alimentar a la multitud [20]. Ellos mismos reconocen que es imposible, que no está a su alcance satisfacer la necesidad material de la gente.

Sin embargo, ellos que hablan de dinero para comprar provisiones habían sido enviados por Jesús sin permitirles llevar provisiones ni dinero (6,8 Lect.). En aquella ocasión debían haber vivido de la solidaridad de la gente, experimentando la generosidad de los otros; pero como no llevaron a la práctica las instrucciones de Jesús (6,12-13 Lect.), no han aprendido la lección. No saben de solidaridad ni de generosidad.

38 *El les repuso: «¿Cuántos panes tenéis? Id a ver». Cuando lo averiguaron, le dijeron: «Cinco, y dos peces».*

«Dar» significa ofrecer y compartir, y está en relación con «tener»; se da o se comparte lo que uno posee. Por eso Jesús les pregunta por el número de panes disponible. El grupo posee panes que no han podido obtener en el despoblado; los han traído del lugar donde antes estaban, pero no se les ocurre compartirlos. Jesús, que no tiene parte en este egoísmo colectivo, se excluye del grupo (no dice «tenemos», sino «tenéis»). Los discípulos no están preocupados por su propia subsistencia, pero no saben siquiera el pan que tienen.

[18] En todas las culturas el pan es una metoninia por «vida» e incluso por «vida eterna», cf. Pokorny, «From a Puppy to the Child» 324s.

[19] El denario era la unidad monetaria romana. En los evangelios, las deudas se evalúan en esta unidad (Mt 18,28; Lc 17,41); era la moneda con que se efectuaban los pagos (Mc 6,37; 14,5; Lc 10,35; Jn 6,7; 12,5; Ap 6,6); un denario era el impuesto que cada judío tenía que pagar al emperador (Mt 22,19; Mc 12,15; Lc 20,24) y la moneda llevaba su efigie (Mc 12,16); un denario era el jornal de un obrero, cf. Gnilka I 260.

[20] Gundry 330: Con 200 denarios se podrían comprar 2.400 panes, aproximadamente medio pan por persona, media ración de un día. Gnilka I 260s: Los panes tenían como un plato de diámetro y un dedo de grosor. Los 200 denarios exceden sin duda lo que los discípulos podían llevar en el viaje. Para la Ley como pan, vsc. Strack-B. II 482-484.

Las palabras de Jesús «id a ver», que sugieren que los discípulos tienen que alejarse para saber de cuántos panes disponen, están en relación con el «acercarse» de antes para interrumpir la enseñanza. Los panes que ellos tienen no sólo no son de Jesús («tenéis»), sino que están lejos de él; son panes no solidarios, que no están a disposición de la gente [21].

Entra aquí el doble sentido del pan, el material y el figurado, el pan-doctrina [22]. Es decir, en la pregunta de Jesús, «¿Cuántos panes tenéis?», está implicado un segundo sentido: ¿qué mensaje tenéis que ofrecer? Ellos, que no han escuchado la enseñanza de Jesús, cuando fueron enviados propusieron la suya (6,30), la del nacionalismo y la reforma de las instituciones, con Jesús como líder. Pero no han reflexionado sobre el origen de esa enseñanza y tienen que caer en la cuenta de él («id a ver»).

El número «cinco» de los panes alude a los libros de Moisés, a los que se llamaba «la Ley» [23]. La pregunta de Jesús hace que los discípulos constaten que el mensaje que proponen está en la línea de la Ley, conforme a los principios del judaísmo. No han captado la novedad de Jesús, no ven en él al Mesías.

No contestan sólo sobre el pan que tienen, añaden otra información: tienen además dos peces. La suma de cinco más dos, siete, es el número que expresa totalidad; Mc usa este artificio literario para indicar que Jesús va a disponer de todo el alimento que tiene el grupo [24], aunque dándole un nuevo sentido. Esto coincide con el significado antes señalado del verbo «enseñar» en Mc, que indica la exposición del mensaje a un auditorio judío tomando pie de pasajes del AT, para desarrollarlos, corregirlos o rechazarlos.

[21] El pan, de trigo o cebada, era la parte principal de la comida judía, cf. Gnilka I 260; Strack-B. I 683. Es símbolo de todo alimento. La abundancia de pan, bendición de Dios (Sal 132/131,15); la carestía, signo de maldición o castigo (Jr 5,17; Ez 4,16s; Lam 1,11; 2,12; Am 4,6). Abundancia bajo Dios pastor (Jr 31,10-12).

[22] Cf. Lentzen-Deis, *Marcos* 210s.

[23] También Pesch I 553, ve en los cinco panes una alusión a los cinco libros de Moisés; según Gnilka I 262, nota 41, lo mismo Heising; cf. Magne, «Les récits» 495, 501: Los cinco panes no pueden simbolizar más que los cinco libros de la Torah. Para el simbolismo del episodio es innecesario, en cambio, ver en los dos peces una figura de las otras dos secciones de la Escritura, «profetas» y «escritos», cf. Pesch, *ibid* 552. Su función es completar el número siete (totalidad); cf. Magne, *art. cit.* 499. Varias opiniones sobre el simbolismo de los números en esta perícopa, en Masuda, «The Miracle of the Bread» 203-206; cf. Standaert, *Marc* 68.

[24] Para la diferencia con el segundo reparto de panes, vse., *supra*, nota 7.

La comida cotidiana de los pobres era pan y sal, el pescado se comía en ocasiones especiales. Lo que Jesús va a ofrecer puede llamarse un banquete de pobres [25].

El lugar desierto o despoblado, unido al tema del pan (maná), pone el relato en clave de éxodo [26]. En el primer éxodo, Dios alimentó al pueblo en el desierto; en éste, Jesús va a alimentar a la multitud en el lugar desierto (*despoblado*). Dado que en el judaísmo de la época se pensaba que el Mesías había de realizar el éxodo o liberación definitiva [27], se entiende que en el episodio de los panes Jesús pretende darse a conocer como Mesías, tanto a los discípulos como a la multitud, y explicarles el modo como ha de efectuarse la liberación. Mc no relata, por tanto, un suceso ocasional, sino que pretende exponer el programa mesiánico de Jesús.

De ahí la unión del tema de la enseñanza (pan figurado) con el reparto del pan (pan real). Ambos temas son complementarios: la solidaridad demostrada en el reparto del pan es el núcleo del mensaje liberador [28].

La alusión a la Ley, incluida en el número cinco, indica que Jesús va a proponer las normas de conducta que darán su identidad al nuevo Israel.

Reparto de los panes y los peces

39-40 *Les mandó que los hicieran recostarse a todos en la hierba verde formando corros, pero se echaron formando cuadros de ciento y de cincuenta.*

[25] Según Cohen, *Talmud* 294s, la masa del pueblo hacía dos comidas al día, sólo con ocasión del sábado hacía una tercera. La comida de la mañana se tenía en el trabajo; la de la tarde, en casa, terminado el trabajo. 298: El alimento ordinario del pobre mañana y tarde era el pan y la sal; el pescado parece haber sido comida para los que tenían algunos recursos, o semifestiva, para el sábado. Para las clases de pan y los modos de preparar el pescado, vse. Strack-B. I 683s. Pikaza, *Pan, Casa, Palabra* 169s, nota el contraste de este banquete para todos con la práctica exclusivista de los fariseos o el banquete selectivo de Herodes y los notables.

[26] Van Cangh, «La multiplication» 321s, cita un texto de Strauss, *Das Leben Jesu*, Tubinga 1836, 215-218, donde afirma que «el maná puede sin esfuerzo ser visto como el tipo del pan milagrosamente multiplicado por Jesús».

[27] Cf. van Cangh, *ibid*, 335, donde el autor estudia el paralelo entre el Mesías y Moisés según varios documentos rabínicos.

[28] Pikaza, *Pan, Casa, Palabra* 161ss, subraya la correspondencia entre la enseñanza y el reparto de los panes: Jesús ofrece en el desierto una palabra convertida en pan.

Lo que va a encargar Jesús a los discípulos va a ser difícil para ellos; por eso, para vencer la posible resistencia, actúa con autoridad: «les mandó», verbo usado por Jesús en otras dos ocasiones (1,27 y 9,25) para dirigirse a espíritus inmundos. Quiere vencer el mal espíritu que domina al grupo.

Deben hacer que la gente se recueste en la hierba [29]. Comer recostado era propio de hombres libres (2,15 Lect.). Es decir, a través de los discípulos Jesús está invitando a todos a la libertad; es, por tanto, misión de los discípulos impulsar a los hombres a ser libres. La libertad para optar o decidir y expresarse es la primera condición para el desarrollo humano; sin ella el hombre no tiene posibilidad de crecimiento. Jesús está traduciendo en acción el mensaje contenido en su enseñanza anterior.

Va a tener lugar la comida del nuevo éxodo, la de la nueva Pascua; por eso no van a comer como oprimidos o súbditos, sino como personas libres. Al mismo tiempo, comer recostado es una postura de reposo; se opone a comer de pie, postura del esclavo y signo de urgencia, como se hizo en el antiguo éxodo (Éx 12,11; Dt 16,3) [30]. La liberación está dada. Es el primer aspecto del Reino: sus ciudadanos son hombres libres.

Parece una incongruencia la indicación del texto: que se recostasen «sobre la hierba verde», cuando antes se ha constatado que el lugar era un despoblado/desierto (v. 35). Sin embargo, el significado que Mc quiere transmitir es claro: la hierba verde es promesa de bendición y abundancia; es la esperanza de la mies copiosa. La hierba verde, portadora de semilla, fue el don de Dios Creador para alimentar a todos los seres vivientes (Gn 1,29-30); en tiempos del rey-mesías las espigas habían de brotar como hierba del campo (Sal 72/71,16) [31]. Se retoma de este modo la

[29] Gundry 326: Mc no señala que los discípulos hicieran recostarse a la gente ni que sirvieran el pan (lo contrario en 8,6). Tampoco en el reparto de los peces. El relato se centra en Jesús y su acción.

[30] Éx 12,11: «os lo comeréis a toda prisa», cf. Dt 16,3.

[31] La semilla que perpetúa la hierba (Gn 1,11) es prenda de abundancia perpetua. Cf. Sal 72/71,16: «Que abunden las mieses del campo y ondeen en lo alto de los montes; que den fruto como el Líbano y broten las espigas como hierba del campo»; cf. Sal 104/103, 13ss; 147/146, 6-8: «que hace brotar hierba en los montes». Sal 23/22,2 LXX: «El Señor me pastorea, nada me falta; en un lugar de verdor, allí me ha hecho acampar»; cf. Jn 6,10: «Había mucha hierba en el lugar». Gnilka I 260: Para Schmidt, *Rahmen* 191, la mención de «la hierba verde» es una reminiscencia histórica, pero es al mismo tiempo símbolo del tiempo mesiánico, en el que el desierto germinaría (cf. Is 35,1s; Strack-B. III 407), o alusión a Sal 23; cf. Magne, «Les récits» 508. Masuda, «The Miracle of the

idea de Jesús-Pastor de Israel, con su implicación mesiánica (cf. v. 34 Lect.). «La hierba verde» es así figura del reino mesiánico, de la tierra prometida. El Sal 23/22,2 LXX afirma que Dios, como pastor, hace recostar a su fiel en un «lugar de verdor», que lo guiará por el sendero justo y que le prepara una mesa; la alusión a este salmo muestra que Jesús, como Pastor-Mesías, ejerce las funciones atribuidas a Dios en el AT [32]. Sigue la plasmación en hechos y símbolos de la enseñanza de Jesús.

En este éxodo, por tanto, no hay intervalo entre la salida de la opresión y la entrada en la tierra prometida, es decir, entre la ruptura con los valores de la sociedad injusta y la pertenencia al reino de Dios.

El término griego para «corros» (*symposia*), que denota el «comer y beber juntos», expresa la idea de una reunión informal y, con ella, la alegría y la amistad entre los comensales [33]. Los corros no tienen un número fijo de personas ni nadie los preside, reina en ellos la igualdad. Es misión, por tanto, de los discípulos, además de impulsar a los individuos a la libertad, formar comunidades fraternas de iguales. Es el segundo aspecto del Reino, implícito en la parábola del grano de mostaza (4,30-32 Lect.).

De este modo, el lugar desierto, símbolo de ruptura con la sociedad, resulta ser el lugar de la libertad (comer recostados) y la igualdad («corros»), donde se anuncia la abundancia («hierba verde») y se forma la nueva comunidad humana en la fraternidad y la amistad.

La gente, sin embargo, no secunda la orden dada por Jesús a los discípulos: por propia iniciativa se colocan en «cuadros» [34] (nota fil.), en formaciones fijas de cincuenta y de ciento. Es decir, no se organizan en grupos de comensales, sino que espontáneamente se disponen conforme a una estructura que recuerda

Bread» 209, nota la unión en el Sal 23 del tema de la comida (v. 5: «me preparas una mesa») y de la enseñanza (v. 3: «me guía por el sendero justo»). Comenta también Dt 8,1-5.16; Sab 16,20-22 y otros textos.

[32] Ya en el episodio del paralítico ha afirmado Jesús su autoridad en la tierra para perdonar pecados (2,10), función exclusiva de Dios. Con la imagen del Pastor se insinúa así de nuevo la condición divina de Jesús; cf. Masuda, *art. cit.* 213s.

[33] Gnilka I 260: Colocarse en corros insinúa el orden y el carácter festivo de la comida.

[34] Respecto a los «cuadros», cf. Strack-B. II 13: «Grupos bien ordenados y separados unos de otros como los bancales en un huerto (o los arriates de un jardín). Era común designar el orden de la colocación o de los puestos sentados con términos tomados de la horticultura».

la establecida por Moisés para el pueblo. El texto alude a Ex 18,13-27 (= Dt 1,9-18), donde se expone la creación de jefes de mil, de cien, de cincuenta y de veinte (o de diez), para que administrasen justicia al pueblo, descargando a Moisés, cuyo papel era el de mediador[35]. Esto muestra la mentalidad de la multitud: a una invitación a la libertad (recostarse en corros) responde con un gesto de sumisión (formar cuadros). Elige la dependencia, y los discípulos no hacen nada para evitarlo.

La invitación de Jesús a la libertad y a la igualdad choca con la mentalidad jerárquica que los dirigentes de todo signo han inculcado al pueblo. Este sólo está acostumbrado a que lo dirijan y le manden. Por eso, aquellos hombres ven en Jesús al nuevo Moisés, pensando que él constituye jefes a los discípulos para que administren justicia. Esperan la restauración de Israel propuesta antes por los Doce. Entre lo que éstos habían enseñado, un proyecto reformista y jerárquico, y lo que les ha enseñado Jesús, un proyecto innovador y libre, se han quedado con lo primero. La gente se somete, está dispuesta a obedecer a sus líderes; dejan su responsabilidad en manos de otros. La larga enseñanza de Jesús está fracasando; esta multitud, que buscaba al grupo de discípulos y no ha pedido nada a Jesús, no ha salido de las categorías del judaísmo. La pasada actividad de los enviados, inspirada en la Ley, sigue neutralizando el mensaje.

41 *Tomando él los cinco panes y los dos peces y alzando la mirada al cielo, pronunció una bendición, partió los panes en trozos y los fue dando a los discípulos para que los sirvieran; también los dos peces los dividió para todos.*

El texto no dice que los discípulos le llevaran o le ofrecieran los panes, aunque, según lo anterior, Jesús no los tenía consigo ni estaban a su alcance («Id a ver»); los discípulos se habían limitado a informar; nuevo indicio del sentido figurado.

[35] Ex 18,17-20: Durante la estancia en el desierto (18,5) se nombran jefes de mil, de cien, de cincuenta y de diez (18, 21.25) para que ayuden a Moisés, siguiendo el consejo de Jetró, su suegro. Éste describe así la función de Moisés: «Representas al pueblo ante Dios y le presentas sus asuntos; inculcas al pueblo los mandatos y preceptos, le enseñas el camino que debe seguir y las acciones que debe realizar». Gnilka I 260s: Las divisiones corresponden a las de Moisés; se encuentran también en Qumrán, y valen para el tiempo de la comunidad y en particular para el de la guerra escatológica (1QS 2,21s; 1QM 4,1-5.16s); se insinúan también para el banquete mesiánico del tiempo final (1QS 2,21s). Gundry 334: Cien hombres y cincuenta (por soldados, cf. Ex 18,21 con Nm 1,3.26); cf. Schweizer, *Marco* 148; Mally, *Marcos* 95s; Magne, «Les récits» 496; Pronzato, *Marcos* I 322.

Ahora la iniciativa es de Jesús. Se repite la mención de los números, cinco y dos, indicando que él toma la totalidad (siete) del alimento que posee la comunidad de discípulos. Como se ha dicho, los cinco panes representan los cinco libros de la Ley, fundamento de la religión y sociedad judías; ahora Jesús, como ha hecho en su enseñanza, tomando pie de la antigua Ley para superarla, va a exponer el nuevo mensaje. El doble alimento que ofrece (pan y amor = mensaje) es al mismo tiempo símbolo y factor de vida plena. Quiere repartir un alimento que transforme al hombre y lo lleve a la plenitud.

Las dos primeras acciones, coger el pan y los peces y mirar al cielo, están subordinadas a las tres principales que siguen: la bendición, la fracción y el reparto.

Jesús va a poner el alimento en una nueva dimensión. Para pronunciar la bendición alza la mirada al cielo[36], al contrario que el padre de familia judío, que bajaba la mirada para pronunciarla[37]. Vuelve a señalar así el texto la especial relación de Jesús con Dios[38], que empezó en el bautismo (1,10); es el Hijo de Dios el que, con toda libertad, se dirige a su Padre y actúa en unión con él[39].

Bendecir o pronunciar una bendición es el equivalente hebreo de dar gracias a Dios (nota fil.)[40]. Jesús no hace ninguna petición, sólo bendice a Dios o le da gracias por el don del alimento, que él ofrece generosamente a todo hombre sin distinción. Vincula así el alimento con Dios, reconociendo que radi-

[36] Gundry 325: «Levantar los ojos al cielo» indica que Dios es objeto de alabanza, no fuente de poder.

[37] Gnilka I 261: Pronunciar la bendición era propio del padre de familia, tanto al principio como al fin de la comida. Nótese que aquí no hay bendición o acción de gracias al fin. Por otra parte, la oración no solía hacerse mirando al cielo; la regla era que la mirada se dirigiera al templo, en particular al santuario; cf. Pronzato, *Marcos* I 321. Según dichos rabínicos posteriores, en la oración había que levantar el corazón y bajar la vista; Strack-B. II 246; Beyer, *eulogeô* 760. Levantar la vista aparece unido a la acción de gracias en Flavio Jos. *Ant* XI,64 (*anablepsas eis ton ouranon eukharistein êrxato tô Theô*), a propósito de Zorobabel; cf. *ibid.* VII 327; XI 143,162.

[38] Cf. Schnackenburg, *Marcos* I 167.

[39] Esta acción de Jesús encuentra su formulación verbal en 10,27, respondiendo al comentario de los discípulos, «¿quién puede subsistir?: «Humanamente imposible, pero no con Dios; porque con Dios todo es posible».

[40] Gundry 325s: «Bendecir» significa alabar a Dios por el pan y los peces, no invocar el poder de Dios sobre éstos. La fórmula ordinaria de bendición era la siguiente: «Bendito seas tú, Yahvé nuestro Dios, rey del universo, que haces que la tierra produzca pan» (*Berakot* 35a; Strack-B. I 685; cf. Taylor 379).

calmente es don de su amor a los hombres. De este modo deja de ser propiedad exclusiva de cada uno o del grupo. El pan de los discípulos ya no es insolidario: como don de Dios, va a estar disponible para todos, y nadie puede arrogarse el derecho a retenerlo o acapararlo. Es el pan de Dios creador («que haces que la tierra produzca el pan»)[41], gratuito y sobreabundante[42]. Jesús le da gracias por su generosidad, que no debe ser impedida por el egoísmo humano[43].

En este caso, al contrario que en otros episodios (cf. 1,41; 2,11, etc.), las palabras de Jesús, la bendición a Dios, no anuncian un suceso fuera de lo ordinario[44]; son las propias de un padre de familia al comienzo de una comida. Pero hay una diferencia: en el banquete judío, todos había de escuchar la bendición de pie, antes de recostarse[45]. Aquí, en cambio, Jesús la pronuncia cuando todos están ya recostados sobre la hierba. Es decir, el contacto con la esfera divina, manifestado en la bendición o la acción de gracias, no está separado de la vida ordinaria; Jesús lo integra en la cotidianeidad humana.

El alimento es para todos: hay que dividirlo para que llegue a cada individuo. Jesús parte en trozos los panes y los peces: todo debe compartirse para que la generosidad de Dios alcance a todos.

Después encarga a los discípulos de servir el pan y los peces. Nótese el contraste con la expectativa de la multitud: los más cercanos a Jesús deben estar en la comunidad como servidores, no como jefes. Los que ayudaban a Moisés recibieron parte de su espíritu para ejercer su autoridad (Nm 11,16-17); Jesús no da a sus discípulos parte de un poder, sino que les asigna un servicio. Ellos, que poseían el pan y los peces, deben ahora repartirlos y servirlos

41 Gn 1,29-30: Dios creador da el alimento para el género humano.

42 Cf. Ex 16,11-35, del maná.

43 La acción de gracias hace ver que los bienes proceden de Dios; pero la gestión de estos bienes es cosa de los hombres.

44 Cf. Peláez, *Los relatos de milagro* 101-102. Gundry 334: No hay gesto ni palabras que acompañen a la multiplicación, en contraste con lo habitual en milagros; cf. Schweizer, *Marco* 150; Mally, *Marcos* 96; Heising, *La moltiplicazione*. En cambio, para Gnilka I 257, según la forma se trata de un relato de milagro de donación. A esto se ha objetado que falta el coro final en el cual la multitud exalta el milagro acaecido. Pero hay que observar, según Gnilka, que no hay curación ni exorcismo, y que esta clase de milagros ha acuñado su propia forma, basada en el AT (Elías y Eliseo). No considera la existencia de un sentido figurado, que es dominante en la escena.

45 Cf. Gnilka I 260.

a la gente, tienen que poner a disposición de los demás todo lo que tenían; es el don sin límite, expresión del amor sin límite; así deberían transmitir y hacer visible el amor y la generosidad de Dios. El texto, sin embargo, no señala que los discípulos sirviesen el alimento a la multitud. En toda la escena no se menciona actividad alguna de ellos. Parece que Mc quiere indicar el carácter ideal del episodio: describe lo que deberían hacer los seguidores de Jesús, aunque, de hecho, el grupo de discípulos no lo haga.

Jesús se coloca en la línea de Dios creador, dador de vida. Los discípulos, y con ellos la multitud, están en la línea de Moisés, la del Dios de la Ley. Las continuas alusiones y contraposición de textos del AT en este pasaje muestran la diferencia entre la enseñanza de Jesús y la de los discípulos, y cómo Jesús propone el nuevo mensaje seleccionando algunos textos del AT y descartando otros.

42-44 *Comieron todos y se saciaron, y recogieron de trozos doce cestos llenos, también de los peces. Eran los que comieron cinco mil hombres adultos.*

Como la multitud ve que los que ellos consideraban sus jefes se hacen sus servidores, se da cuenta de que Jesús no es el nuevo Moisés y que no viene a restaurar el antiguo Israel. Es el momento de la conversión: comprenden y aceptan el mensaje de la libertad y de la igualdad y el del amor-solidaridad, expresado en el servicio y en el pan («comieron todos»). Dentro del carácter ideal del episodio, Mc indica que el mensaje de Jesús es aceptado cuando sus seguidores no se presentan ejerciendo dominio, sino prestando servicio.

El alimento que Dios da no excluye a ninguno («todos») y cubre plenamente la necesidad humana («hasta saciarse»). El pan compartido sin reservas produce la abundancia. El egoísmo, la insolidaridad, genera la insuficiencia y la escasez.

El episodio alude claramente a 2/4Re 4,38-44, donde se narra que el profeta Eliseo dio de comer con veinte panes a un grupo de cien hombres, que eran profetas [46]. A pesar de la escasez de

[46] Cf. 2/4Re 4,42-44: «Un hombre de Baal Salisá regaló a Eliseo veinte panes de cebada y grano reciente. Eliseo le dijo: «Dáselos a la gente, que coman». El criado replicó: «¿Qué hago yo con esto para cien personas?». Eliseo insistió: «Dáselos a la gente, que coman. Porque así dice el Señor: Comerán y sobrará». Entonces el criado se los sirvió, comieron y sobró, como había dicho el Señor». Los cien hombres eran una comunidad de profetas que estaba sentada junto a él (v. 38).

este alimento, comieron y sobró. Mc presenta la figura de Jesús como muy superior a la de Eliseo[47].

Sin embargo, la saciedad señalada por Mc no ha de entenderse solamente como la satisfacción de la necesidad material; en el contexto del programa mesiánico tiene un sentido más profundo. El alimento, factor de vida física, es símbolo de la vida en toda la extensión del concepto. La saciedad se convierte así en una expresión de la plenitud de vida que ofrece Jesús al hombre. Toda aspiración humana encuentra realización en su mensaje.

Esta multitud no puede lamentarse como Israel en el desierto: «¡Cómo nos acordamos del pescado que comíamos de balde en Egipto!» (Nm 11,5)[48]. La nueva comunidad humana no tiene nostalgia de la antigua sociedad. Jesús ha respondido con creces a la pregunta del pueblo descontento durante el antiguo éxodo (Sal 78/77,19): «¿Podrá Dios ponernos la mesa en el desierto?». Vuelve a ejercer una función atribuida a Dios, dejando ver de nuevo su propia condición divina.

No se mencionan los discípulos. La multitud misma recoge las sobras de pan y pescado[49], es decir, no se guarda cada uno para sí lo que le ha sobrado, sino que lo pone en común, disponible para seguir compartiéndolo. Los trozos sobrantes no pertenecen a nadie en particular, son de todos; permiten un nuevo reparto[50]. Con esto la multitud muestra haber comprendido el mensaje de la solidaridad y comprometerse a llevarlo a cabo sin egoísmo.

Recoger los trozos significa también que la multitud no quiere desperdiciar nada del alimento-mensaje de Jesús, que ha aceptado plenamente. Recoge con intención de continuidad: no es necesario el milagro diario del maná, por obra de Dios; tras el ejemplo de Jesús, bastará que los hombres continúen compar-

[47] Para el estrecho paralelismo de estructura entre el episodio de los panes de Eliseo (2/4Re 4,42-44) y los relatos evangélicos, vse. van Cangh, «La multiplication» 323; cf. Farrer, *A Study on Mark* 290.

[48] Cf. van Cangh, «Le thème des poissons» 78; pero este autor pone en relación el tema de los peces también con el de las codornices en el desierto (Ex 16,13; Nm 11,31; Sab 10,12) (p. 77) y con el tema apocalíptico de la derrota de Leviatán y Behemot (p. 79s).

[49] La multitud es el sujeto de la oración anterior. Es ella, no los discípulos, quien recoge las sobras. Masuda, «The Miracle of the Bread» 207, nota que, por contraste con el maná, que, si se dejaba algo para el día siguiente, criaba gusanos y se pudría (Ex 16, 19s), este pan no está sujeto a corrupción.

[50] Cf. Pronzato, *Marcos* I 223.

tiendo: el pan, una vez compartido, es capaz de saciar y sobrar de nuevo. Los cestos están llenos, signo de la plenitud y abundancia (Éx 16,12-18: abundancia en el desierto).

El número doce de los cestos alude a las doce tribus de Israel [51]: con este dato indica Mc que la solidaridad, el compartir el don de Dios, puede eliminar el hambre, garantizar la vida del pueblo entero y satisfacer todas sus aspiraciones. Israel no va a encontrar salida ni plenitud si no es en este mensaje de la libertad y la solidaridad entre iguales. El número de personas no cuenta, como tampoco la cantidad de alimento disponible. El compartir anula el problema de las cantidades. Es la alternativa del Mesías para Israel: compartir con amor procuraría la abundancia para todos y liberaría de la dependencia de la sociedad insolidaria, comenzando una sociedad diferente. Ésta implica un cambio en la relación humana: no de egoísmo, dominio, exclusivismo y desigualdad, sino de libertad, igualdad, solidaridad, ayuda, amor.

Toda la escena se desarrolla con absoluta naturalidad; es como si no hubiera ocurrido nada extraordinario. La multitud no expresa admiración: el que la gente comparta parece lo natural, lo propio del hombre. A medida que se va repartiendo y lo van aceptando, el pan abunda; en la medida en que se entrega, va sobrando. Cuando el egoísmo humano no crea una barrera, el amor de Dios se comunica a través del de los hombres. Todo se pone a disposición de todos. Es la expresión del amor mutuo.

El número cinco mil de los que comieron es múltiplo de cinco (número de los panes/Ley) y de cincuenta (número de los miembros de una comunidad de profetas: 1/3Re 18,4.17; 2/4Re 2,7.15-17) [52]. Con esta doble correspondencia indica Mc que la Ley queda sustituida por el Espíritu.

Eliseo había dado de comer a una comunidad de profetas ya existente (2/4Re 4,38), pero ahora se cumple el deseo de Moisés: «¡Ojalá todo el pueblo del Señor fuera profeta y recibiera el Espíritu del Señor!» (Nm 11,29). El espíritu de Moisés se comu-

[51] Para el simbolismo del número doce, cf. Mateos, *Los Doce*, §§ 178-183; Mateos-Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos* 90s; Rengstorf, *dôdeka* 322-328.

[52] Cinco mil es también el producto de 50 y 100, número de individuos en los cuadros en que la multitud se había dispuesto; cf. Pesch I 552. En la obra de Lucas, el número cincuenta es el del Espíritu (Pentecostés = quincuagésimo, Hch 2,1); cf. Gundry 325.

nicó a los jefes (Nm 11,25); Jesús comunica el Espíritu de Dios a todo el que responde a su llamada (1,8: «él os bautizará con Espíritu Santo»).

De este modo, con el número 5.000 (50 × 100) indica Mc que la multitud beneficiaria del pan se ha convertido en una multiplicidad de comunidades proféticas. El Espíritu lo reciben los que han acogido el alimento-mensaje, los que se han abierto al amor: el Espíritu-amor ha entrado en ellos al aceptar y hacer suyo el pan-amor y comprometerse a irlo compartiendo.

Los que eran «multitud» se designan ahora como «hombres adultos» (nota fil.) subrayando la individualidad y el desarrollo personal[53]. Es el término usado en los textos del AT citados antes para designar a los miembros de las comunidades proféticas. Señala así Mc que el Espíritu lleva al ser humano a su plenitud. Al mismo tiempo indica que los «hombres adultos» han abandonado las categorías de la Ley en las que antes habían concebido la obra de Jesús: el Espíritu ha tomado el puesto de la Ley. La comunicación del Espíritu por la aceptación del mensaje ha vencido la desviación originada por la actividad de los Doce.

Los discípulos se embarcan para Betsaida. Despedida de la multitud. Oración de Jesús

45 *En seguida obligó a sus discípulos a que se montaran en la barca y fueran delante de él al otro lado, en dirección a Betsaida, mientras él despedía a la multitud.*

Con una fuerza que supone una resistencia («obligó»)[54], Jesús aleja inmediatamente a los discípulos de la multitud; contra lo que ellos desean, evita que sigan en contacto con ella. Los discípulos, que no habían estado con él en la acogida ni durante la enseñanza (vv. 34s), tampoco lo estarán en la despedida. Una vez que la multitud ha recibido el Espíritu con la aceptación del pan y el propósito de seguir compartiendo, no debe volver a ex-

[53] La construcción de la frase excluye de los comensales a mujeres y niños (Mt 14,21); cf. Gundry 326. De hecho, las mujeres y los niños eran figura de la debilidad, incompatible con el estado adulto que da la fuerza del Espíritu.

[54] Cf. Gundry 335: «obligó», verbo fuerte que implica que lo hacen contra su voluntad.

perimentar el influjo de los discípulos, que no han cambiado de mentalidad[55].

Con esta separación terminante, Jesús impide que los discípulos susciten en la gente un entusiasmo que pretenda hacer de él un líder popular, como sucedió al principio en Cafarnaún (1,35-38). Allí fue la población de la ciudad la que tomó la iniciativa, adhiriéndose a la postura reformista de los discípulos; ahora el peligro viene directamente de ellos, el nuevo Israel, que pretenden restaurar la gloria del pueblo judío.

El viaje en barca es figura de la misión con los paganos (4,35 Lect.). Jesús envía a los discípulos a Betsaida, en la orilla norte del lago, más allá del Jordán, fuera de los límites de Israel[56]. Ante el fracaso del envío anterior (6,30-33) y la incomprensión del mensaje que acaban de mostrar, deben ir ahora directamente a territorio no judío (cf. 4,35-5,1) para ver si se abren a la universalidad del mensaje y de la misión.

Jesús va a despedir a la multitud, cuya única reacción ha sido recoger las sobras de pan para continuar el reparto: los que tienen el Espíritu no interpretan la figura de Jesús como la de un líder político. Al principio del episodio, la multitud había acudido para encontrarse con el grupo (cf. 6,33), identificando la posición de Jesús con la que los discípulos habían propuesto en su actividad. Sin embargo, lo mismo que entonces había acogido Jesús a la multitud él solo para enseñarles (6,34), quiere ahora despedirla, una vez llevado a la práctica el contenido de su enseñanza.

Estos «hombres adultos» han comprendido la propuesta de Jesús. Han aceptado el mensaje y ahora, por su iniciativa personal, han de continuar viviéndolo y difundiéndolo. Jesús les deja libertad de acción.

46 *Cuando se despidió de ellos se marchó al monte a orar.*

Jesús se ha despedido de la multitud, sin que ésta haya demostrado entusiasmo extemporáneo alguno, pues el compartir y

[55] Gundry 339: Entre otros, Lane 234s piensa que Jesús obligó bruscamente a los discípulos a marcharse no fuera que atizasen el fuego de un levantamiento mesiánico (cf. C.H. Dodd, *Historical Tradition* 212-216). Sin tener en cuenta lo sucedido en Cafarnaún (1,32-38), Gundry 339, por su parte, opina que, dado que Mc no sugiere un levantamiento y ni siquiera un entusiasmo mesiánico, sólo quiere enfatizar la separación para dar realce al encuentro que sigue.

[56] Cf. Mazzucco, «E voleva oltrepassarli» 324.

la abundancia no han significado una acción excepcional, sino que han marcado una línea de conducta.

«El monte» es símbolo de la esfera divina (elevación) en contacto con la historia humana (radicado en la tierra) (3,13 Lect.)[57]. La oración de Jesús está en paralelo con la que hizo en las afueras de Cafarnaún, cuando tanto la población de la ciudad como los discípulos pretendían hacer de él un líder popular (1,35).

Allí se retiró a un lugar desierto o despoblado, símbolo de la ruptura con los valores de la sociedad, donde lo encontraron Simón y los primeros seguidores (1,37). Ahora, que los discípulos están lejos, se marcha al monte, que, de manera figurada, indica la esfera humano-divina en que él vive y actúa. Se prepara así la manifestación de la realidad divina de Jesús en la perícopa siguiente.

Es la segunda vez que Jesús ora, y su oración es también en esta ocasión una petición a Dios por los discípulos, que no comprenden el mensaje y que, como en Cafarnaún, interpretan mal su ser y su misión. La oración es muy necesaria en este momento, en que los envía fuera de Israel. La vez pasada habían fracasado (4,35-5,1); quiere que no fracasen en ésta.

* * *

El episodio de los panes es ideal. En él, Jesús ofrece a la multitud un mensaje/alimento que ésta no le ha pedido, imbuida como está, por obra de los discípulos, de los ideales del judaísmo. Contra éstos, Mc presenta, de manera condensada, el proyecto mesiánico de Jesús, que busca impulsar y promover el crecimiento humano: en primer lugar, hacer a los hombres libres («recostarse»), para que puedan elegir responsablemente su camino y madurar como personas; en segundo lugar, fomentar la igualdad («sentarse formando corros»), excluyendo tanto el dominar (coartar la libertad de otros) como el ser dominado (carecer de libertad); finalmente, por medio de los miembros de su comunidad y de su servicio, darles la experiencia del amor de Dios dador de vida (reparto del pan) plena (hasta saciarse). Es la solidaridad sin reservas (reparto de todo el alimento que tiene

[57] Para el sentido simbólico del «monte», cf. Mateos, *Los Doce* §§ 148-151; *Marcos 13* § 102; Mateos-Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos* 60-62; Foerster, *oros* 475-486.

el grupo), expresión del amor sin límite, que tiene como efecto la abundancia y es capaz de satisfacer las aspiraciones de Israel y de formar una sociedad justa y fraterna. Los que aceptan como norma de vida ese amor, que es el Espíritu, lo reciben. El Espíritu lleva al hombre a su pleno desarrollo («hombres adultos») y crea comunidades proféticas.

De hecho, el episodio no está redactado como un relato de milagro[58]. La circunstancia negativa no es el hambre, sino la desorientación de la multitud (v. 34: «como ovejas sin pastor»); respecto al alimento, Jesús no pronuncia palabras que anuncien un hecho prodigioso, el evangelista se limita a decir que la gente comió y que sobró, sin afirmar que el alimento se hubiera multiplicado ni explicar cómo se produjo la abundancia. El reparto de los panes significa la manifestación de Jesús como Mesías, Pastor de Israel, y expone el sentido y la calidad de su proyecto mesiánico. Ese proyecto excluye la idea de un Mesías violento y dominador, y muestra que la solución a la injusticia no será obra exclusiva del Mesías, sino resultado de la colaboración de todos los que le dan su adhesión y son potenciados por él (mesianismo compartido).

El episodio subraya la diferencia entre el régimen de la Ley (cinco panes), basado en la jerarquía y que no fomenta la solidaridad, y el del Espíritu, propio del Reino. Los discípulos y la multitud están en el primero. Usando la simbología del éxodo, Jesús propone el segundo, el de la libertad, la igualdad y el amor hasta el fin expresado en la generosidad sin límite. Se trata, como en otros muchos pasajes, de una formulación extrema, que expresa la disposición a procurar el bien de los hombres sin reservas. Da un ejemplo de solidaridad sin límite, para estimular a la solución de los problemas humanos.

Como se ha dicho, las alusiones al desierto, al alimento y a la abundancia muestran que este relato toma pie del antiguo éxodo de Israel. Pero, al mismo tiempo, subraya diferencias fundamentales respecto a él:

— En uno y otro caso, el alimento procede de la generosidad de Dios Creador, reconocida aquí al darle gracias por los panes y los peces. Pero en Mc no es Dios quien actúa, sino Jesús,

[58] Véase *supra*, nota 44.

aunque en unión con Dios, como lo muestra levantando la mirada al cielo. El Hombre-Dios toma el puesto de Dios en la historia humana.

— No se usan medios divinos, sino humanos: no hay un maná llovido del cielo (Sal 78,24: «pan del cielo»), procurado milagrosamente por Dios para alimentar al pueblo, sino pan terrestre, hecho por el hombre y distribuido por el hombre.

— No es ya un alimento ocasional, sino permanente; su existencia no está asegurada por la acción de Dios, sino por la de los hombres; no se da directamente de Dios a los hombres, sino de hombre a hombre.

El episodio enseña, pues, que para solucionar los problemas humanos no se requiere una extraordinaria intervención divina en la historia, sino que basta la acción del hombre coordinada con la de Dios.

Pueden añadirse otras dos diferencias:

— Para alcanzar la nueva tierra prometida, el reino de Dios incoado en la comunidad de Jesús, no hay que recorrer un largo y doloroso itinerario como en el caso del éxodo de Egipto; por la adhesión a Jesús, que incluye la opción por el amor universal, el individuo entra en esa nueva tierra, la comunidad del Espíritu.

— En el antiguo éxodo, la liberación del pueblo se obtuvo por la violencia (muerte de los primogénitos y destrucción del ejército del Faraón); en el nuevo, por la opción individual en favor del amor y la solidaridad.

Así se describe el éxodo o liberación definitiva de Israel propuesto por el Mesías: no afecta, como el de Moisés, al pueblo como tal, sino que su realización depende de la opción de los individuos. Supuesta la ruptura con los valores de la sociedad injusta (enmienda), hace posible la libertad, la igualdad y la solidaridad, que se ven coronadas por el don del Espíritu; se crean así comunidades humanas que pueden llamarse «tierra prometida» o inicio del reino de Dios. Su efecto no se agota con la suficiencia de bienes materiales, sino que permite la satisfacción de toda aspiración del hombre que esté en la línea de la plenitud humana.

El hecho de que Jesús dé gracias a Dios creador antes del reparto de los panes («pronunció una bendición») y no lo fundamente en ningún mandamiento nuevo o lo proponga como una

originalidad de su mensaje significa que lo natural para el hombre es la solidaridad, continuación de la generosidad de Dios que lo ha creado y lo sostiene. Si el hombre fue hecho a imagen de Dios (Gn 1,27), su conducta, por encima de toda religión u orden social, debe ajustarse a la de su Creador.

Pero la conducta de los hombres condiciona la acción de Dios o de Jesús. Jesús da un ejemplo de solidaridad-amor al compartir el alimento que tienen los discípulos. Sólo cuando la gente acepta el amor y se compromete a la solidaridad, puede recibir el Espíritu [59].

[59] Sobre la interpretación eucarística de este pasaje, las opiniones divergen. Boobyer, «The Eucharistic Interpretation» 161-171, opina que la interpretación eucarística de la multiplicación de los panes es un puro a priori y que el texto puede explicarse adecuadamente por el rito de las *Berakoth* de la comida judía. Gnilka I 261: La relación con la eucaristía es insegura: en Mc 8,14-21 el evangelista interpreta los relatos de reparto relacionándolos con los discípulos, no como una catequesis de la Cena; aquí falta el vino, en el relato de la Cena, los peces. La Cena adquiere su especificidad en las palabras de interpretación. Otras opiniones en van Cangh, «La multiplication» 330-334 y 345. Este autor adopta la siguiente posición: Mc 6,41ab es reinterpretado por el evangelista de manera eucarística, pues inserta los cuatro verbos característicos de los relatos de la institución. La mención de la inmensa multitud (6,44; 8,9) y de gran cantidad de restos de pan y de pescado (6,43) tiene por objeto expresar el destino universal de la eucaristía; cf. Masuda, «The Miracle of the Bread» 201-203; van Iersel, «Die wunderbare Speisung» 167-194. Por nuestra parte, reservamos esta cuestión para el comentario a Mc 14,24-26.

II. Mc 6,47-53: *Travesía. Jesús anda sobre el mar* (Mt 14,23b-33; Jn 6,15-21)

[47]Caída la tarde estaba la barca en medio del mar y él solo en tierra.

[48]Viendo el suplicio que era para ellos avanzar, porque el viento les era contrario, a eso del último cuarto de la noche fue hacia ellos andando sobre el mar, con intención de pasar a su lado.

[49]Ellos, sin embargo, al verlo andar sobre el mar, pensaron que era una aparición y empezaron a dar gritos; [50]porque todos lo habían visto y se habían asustado.

Pero él habló en seguida con ellos diciéndoles:

—Animo, soy yo, no temáis.

[51]Subió a la barca con ellos y el viento cesó. Su estupor era enorme, [52]pues no habían entendido cuando los panes; al contrario, su mente seguía obcecada.

[53]Atravesaron, tocaron tierra en Genesaret y atracaron.

NOTAS FILOLOGICAS

47 *caída la tarde*, gr. *opsias genomenês*, cf. 1,32; 4,35. Algunos importantes mss. intercalan el adverbio gr. *palai*, «hacía tiempo/rato» (cf. Mt 14,24: *êdê*). Metzger, *Textual Commentary*, estima que su omisión en una amplia gama de testigos aboga por su supresión.

en medio, gr. *en mesô*, con fuerza de adverbio, Robertson 550; cf. 3,3; 7,31; 9,36; 14,60.

él solo, gr. *autos monos*, enfático, Robertson 688.

48 *el suplicio que era para ellos avanzar*, gr. *autous basanizomenous en tô elaunein*, lit. «a ellos sujetos a suplicio en el avanzar»; *en tô* temporal-causal (en/por), Robertson 1073; el sentido causal aparece en los LXX, Moulton-Turner III 145s; como determinante adverbial, Blass 404,2; para Moulton-Howard II 450, siguiendo a Dalman, semitismo; *basanizô*, cf. 5,7; el participio se interpreta mejor como pasivo que como medio; *elaunô*, intr. «conducir, avanzar, remar» (sólo aquí en Mc, cf. Lc 8,29; Jn 6,19), clás. y LXX, Bauer *s.v.*, Taylor 385.

porque... les era, inciso con *ên gar*, cf. 5,42; 6,31, Reiser 76.

el viento, gr. *ho anemos*, cf. 4,37.39.

les [era] contrario, gr. *enantion autois*, dativo de compleción, Blass 187,4.

a eso del último cuarto de la noche, gr. *peri tetartên phylakên*, ordinal sin artículo, Blass 256; *peri*, «hacia, a eso de», Moule 62; «la cuarta vigilia», según el uso romano de dividir la noche en cuatro vigilias o velas (cf. 13,35b); esta división era de origen militar, pero se adoptó en la vida civil, cf. Lagrange 173. Los judíos y los griegos la dividían en tres (cf. Lc 12,38); vse. Bauer, *s.v.* 4; Taylor 386; Gnilka I 268; Mateos, *Marcos 13* § 584; Gundry 340. El último cuarto o vigilia de la noche se extendía de las tres a las seis de la mañana.

fue hacia ellos, gr. *erkhetai pros autous*, pres. histórico.

andando sobre el mar, gr. *peripatôn epi tês thalassês*; *epi* con acusat. o genit. (clás., genit. o dativo), cf. Mt 14,25, acusat.; 14,28, genit.; Blass 233,1; Moule 49-50. Con verbo estático, *epi* + genit. significa «al lado de» (cf. Jn 21,1; Hch 6,23).

con intención de, gr. *kai êthelen [parelthein autous]*; según Swete 138, que cita a Burton 12 y a Plummer 176, impf. de conato, cf. Gundry 386. Para la construcción de infinit. con *thelô*, cf. Robertson 400. La interpretación de *thelô* con el significado de *mellein* (cf. Liddell-Scott-Jones, *ethelô* II 1; Lagrange 174s; Taylor 383, Cranfield, *Mark* 226) que se encuentra en algunos autores clásicos, no aparece en el NT; cf. Snoy, «Marc 6,48: "... et il voulait les dépasser"» 348s. Según Denis, «La marche sur les eaux» 233-247, existe un matiz entre *thelô* y *boulomai*: el primero indicaría sobre todo el deseo, la intención; el segundo, la decisión reflexionada; cf. Mazzucco, «"E voleva oltrepassarli"» 313ss.

pasar a su lado, gr. *parelthein autous*; *parerkhomai*, cf. 13,30.31; 14,35; sin complemento puede significar «ir a», «alcanzar», cf. Lc 12,37; 17,7; Hch 24,7, pero aquí rige acusat. de persona (único caso en el NT), construcción que se encuentra en los LXX con el significado de «pasar al lado de alguien sin detenerse», cf. Dt 2.8; Job 9,11; adquiere diversos matices según los contextos, por ej., Gn 18,13 e Is 33,22: «pasar al lado de alguien sin hacerle caso», «pasar de largo», «desentenderse», «abandonar»; Am 7,8 y 8,2 (metaf.): «pasar por alto», «perdonar»; Job 14,16 y Eclo 14,14 (metaf.): «pasársele a uno algo», «no darse cuenta de algo»; Snoy, *art. cit.* 350s, traduce: «et il voulait passer à côté d'eux» ou «les dépasser»; cf. Mazzucco, *art. cit.* 317. Cf. el doble uso de *parelthein* en Ex 33,22: *hênika d' an parelthê mou hê doxa..., heôs an parelthô.*

49 *sin embargo*, gr. *de*, indicando contraste, cf. Gundry 386.

al verlo, gr. *idontes*, participio con valor temporal.

Nótese la inversión de términos: *peripatôn epi tês thalassês* (v. 48), y *epi tês thalassês peripatounta* (v. 49); cf. Gundry 336.

que era una aparición, gr. *hoti phantasma estin*, conservando el tiempo del discurso directo, Robertson 1029; *phantasma*, «aparición, espectro, fantasma».

empezaron a dar gritos, gr. *kai anekraxan*, aor. incoativo; *anakrazô*, sólo aquí y en 1,23, con sujeto el poseso de la sinagoga.

50 *se habían asustado*, gr. *etarakhthêsan*, de *tarassô*, med.-pas: «estar agitado, excitado, alterado, perturbado», determinado por el contexto; cf.

Lc 24,38 y 1Pe 3,14, que confirman el significado «estar asustado, aterrorizado», Taylor 386s. Aquí aor. ingresivo de estado: «asustarse, aterrorizarse», Zorell, Bauer, *s.v.* 2.

Pero él, gr. *ho de*, construcción adversativa.

habló... con ellos, gr. *elalêsen met' autôn*, constr. semítica con *ʿam* (sólo aquí en Mc); en clás., dativo o *pros*, Blass 227; usada en el AT para la locución de Dios a hombres: Gn 35,13.14.15; Nm 11,17; Jue 6,17. Doble verbo de dicción en tiempo finito (sólo aquí en Mc), cf. 7,28; 8,33; 10,47; 11,17; 14,61; Reiser 132.

les dijo, gr. *kai legei autois*, pres. histórico; nótese el cambio respecto al aor. *elalesen*, cf. Gundry 336.

Animo, soy yo, no temáis, gr. *tharseite, egô eimi, mê phobeisthe*, parataxis asindética en relación causal, Reiser 143,145; cf. *tharsei*, 10,49; Éx 14,13; 20,20; Sof 3,16; *egô eimi*, 13,6; 14,62; en boca de Dios, Éx 3,14; Dt 32,39; Is 41,4; 43,10; 52,6; *mê phobeisthe*, negación con part. pres., interruptiva; vse. Mateos, *El Aspecto* § 127; cf. 5,36; Gn 15,1 (Dios a Abrahán); Jos 8,1 (Dios a Josué); Dn 10,12.19 (el personaje celeste a Daniel); Tob 12,17 (el ángel).

51 *subió*, gr. *anebê* (cf. v. 48: *embênai*); el término del movimiento ya no es la barca, sino los discípulos (*pros autous*), Gundry 341. *anabainô*, «embarcar», clásico (Homero, Tuc IV,44), Taylor 387.

el viento cesó, gr. *ekopasen ho anemos*, cf. 4,39.

su estupor era enorme, gr. *lian [ek perissou] en heautois existanto*; *existêmi*, cf. 2,12; 3,21; 5,42, denota «estar fuera de sí», por haber perdido el juicio (3,21) o por el estupor o la confusión (2,12; 5,42; 6,51); algunos codd. añaden *kai ethaumazon* (cf. Hch 2,7) que se omite con Nestle-Aland y *The Greek NT*; la variante *ek perissou*, en otros codd. *perissôs*, es dudosa; *en heautois*, «dentro de ellos», es una marca de interiorización, que precisa el sentido de *existamai*; el impf. *existanto* es sucesivo respecto al aor. *ekopasen*, indicando un estado que comienza y continúa, cf. Mateos, «El imperfecto» § 53. Snoy, «La rédaction marcienne» 441, siguiendo a otros muchos autores, propone traducir *ek perissou* por «desmesuradamente», «excesivamente», con matiz peyorativo. Nótese el fuerte énfasis que muestra la colocación de los tres complementos (*lian ek perissou en heautois*) ante el verbo; cf. Gundry 337.

52 *cuando los panes*, gr. *epi tois artois*, donde *epi* + dat. oscila entre tiempo y ocasión, Robertson 604; *epi* + dat. con sentido causal: 1,22; 3,5; 10,22.24; 11,18; 12,17, cf. Gundry 338; con sentido local, 6,55.

al contrario, gr. *alla* (Nestle-Aland); l.v. *[ên] gar*, cf. Gundry 338.

su mente, gr. *autôn hê kardia* (cf. 3,5), singular distributivo, semitismo, Zerwick § 8; Moulton-Turner III 23; posesivo en posición enfática. *kardia* denota la interioridad del hombre (el ánimo: inteligencia, voluntad, sentimiento) en cuanto estática y se construye con tiempos durativos; en este caso se refiere en primer lugar a la mente o inteligencia, por tratarse de la incomprensión de los discípulos (cf. 3,5); cf. Snoy, «La rédaction marcienne» 449s, 454s.

seguía obcecada, gr. *ên pepôrômenê*, por referencia a la situación anterior; partic. pf. pasivo de *pôroô*, endurecer, en NT sólo metaf.: «estar obcecado/obstinado/empedernido», Zorell, Bauer, *s.v.*, cf. 3,5, *pôrôsis*; cf. Taylor 387s; Gnilka, *Die Verstockung* 32; Snoy, *art. cit.* 451-456.

53 *Atravesaron, tocaron tierra en Genesaret*, gr. *kai diaperasantes epi tên gên êlthon eis Genesaret*, cf. 5,21; puede también puntuarse: «atravesaron hasta tocar tierra, llegaron a Genesaret».

atracaron, gr. *prosôrmisthêsan*, única vez en el griego bíblico, cf. Lagrange 177.

DELIMITACION, CONTENIDO Y DIVISION

El principio de la perícopa está marcado por los nuevos datos cronológico y locales en 6,47 («Caída la tarde», «en medio del mar», «en tierra»). El final, por el fin del viaje y el atraque de la barca (6,53). Una inclusión verbal delimita la perícopa (v. 47: *epi tên gên*; v. 53: *eis tên gên*).

El episodio presenta un paralelo con la travesía anterior (4,35-5,1), pues ambas se colocan antes de un viaje a tierra pagana, aquél de hecho (Gerasa), éste en propósito (Betsaida). Hay también una clara conexión: la primera travesía terminaba con la pregunta de los discípulos: «¿Quién es éste, que hasta el mar y el viento le obedecen?»; ahora quiere Jesús responder a esa pregunta. Por eso, el motivo central de esta perícopa es la manifestación de Jesús a los discípulos: con objeto de vencer el apego de éstos a la tradición judía, que les ha impedido comprender el episodio de los panes, les muestra abiertamente su condición de Hombre-Dios, para hacerles ver la autoridad divina de su mensaje; ellos, sin embargo, no captan el sentido de su manifestación y siguen en sus principios judaizantes.

Después de exponer la situación (v. 47), narra Mc la dificultad que encuentran los discípulos para cumplir la orden de Jesús (dirigirse hacia Betsaida, fuera del territorio judío), por tener viento contrario. Jesús se acerca a ellos andando sobre el mar, pero ellos no lo reconocen, lo consideran un ser irreal y se aterran.

La subida de Jesús a la barca y el cesar del viento causan el estupor de los discípulos, pero no les cambia la mentalidad, como pretendía Jesús.

No llegan a Betsaida, en territorio pagano, sino a tierra de Genesaret, en territorio judío.

La perícopa puede dividirse así:
6,47: Situación de Jesús y de los discípulos.
6,48-52: Jesús manifiesta su condición divina a los discípulos.
6,53: Llegada a Genesaret.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. Como en la primera travesía (4,35-5,1) no aparece en la perícopa el nombre de Jesús ni la denominación «los/sus discípulos».

2. «Caída la tarde» (v. 47); la oscuridad es figura de la falta de comprensión (cf. 1,32 Lect.; 4,35 Lect.).

3. La barca «en medio del mar» (v. 47: *en mesô tês thalassês*); cf. el paso del mar Rojo: Ex 14,16.22.23: *eis meson tês thalassês*; Ex 14,29: Israel caminó *en mesô tês thalassês*; Neh 9,11: pasaron *en mesô tês thalassês*.

4. «en tierra» (v. 47) (en gr. con artículo) puede aludir a la tierra prometida.

5. Que Jesús «vea» a gran distancia y en la oscuridad la fatiga de los discípulos (v. 48) es un dato históricamente inverosímil.

6. «suplicio» (v. 48: *basanizomenous*), también en forma verbal en el episodio del geraseno (5,7).

7. El viento (v. 48) era en la primera travesía (4,37.39) figura de un espíritu contrario al mensaje universalista de Jesús.

8. En la primera travesía (4,35-51) el viento causaba un fuerte oleaje que ponía en peligro la barca. En ésta, en cambio, el obstáculo para avanzar es solamente el viento contrario (v. 48); no hay tempestad ni peligro.

9. «fue hacia ellos» (v. 48), en gr., presente histórico (*erkhetai*).

10. «Andar sobre el mar» (v. 48) aparece en Job 9,8 como prerrogativa de Dios solo; cf. Sal 77/76,19 (LXX).

11. «con intención de pasarlos» (v. 48: *kai ethelen parelthein autous*), cf. Ex 33,22, en la manifestación de Dios a Moisés.

12. El verbo «dar gritos» (v. 49: *anakrazô*), en Mc solamente aquí y en 1,23, donde se aplica al espíritu inmundo.

13. «hablar con» (v. 50), construcción insólita en griego (nota fil.), pero usada con cierta frecuencia en el AT cuando Dios se dirige a hombres: Gn 35,13.14.15 (a Jacob); Nm 11,17 (a Moisés); Jue 6,17 (a Gedeón).

14. «diciéndoles» (v. 50), en gr., pres. histórico (*legei*).

15. «Ánimo» (v. 50), cf. Éx 14,13; 20,20 (Moisés al pueblo); Sof 3,16 (Dios a Jerusalén: «Ten ánimo... que tus manos/brazos no se aflojen» = «no te acobardes»).

16. «Yo soy» (v. 50), fórmula que en el AT se pone en boca de Dios: Éx 3,14; Dt 32,39; Is 41,4; 43,10; 52,6.

17. «No temas/temáis» (v. 50), en textos teofánicos o de revelación divina: Gn 15,1; Jos 8,1; Dn 10,12.19; Tob 12,17.

18. «El viento cesó» (v. 51), frase idéntica a la de 4,39.

19. La obcecación de los discípulos (v. 52) recuerda la de los fariseos en 3,5.

LECTURA

Situación de Jesús y de los discípulos

47 *Caída la tarde estaba la barca en medio del mar y él solo en tierra.*

La expresión inicial, «caída la tarde», que indica el momento en que se sitúa el episodio, ha aparecido ya dos veces en el evangelio: en 1,32, como introducción a las curaciones en Cafarnaún, y en 4,35, en la primera travesía. Como se ha explicado en esos pasajes, el sentido de la expresión rebasa el meramente cronológico; la oscuridad que prevalece tras la puesta del sol

(cf. 1,32 Lect.) le confiere un sentido figurado: como en 4,35 (cf. Lect.), significa aquí la incomprensión de los discípulos que están en la barca, hecho que será afirmado explícitamente al final de la perícopa (v. 52)[1]. La disposición de los discípulos al principio de esta travesía es la misma que Mc señaló en la primera.

Jesús y los suyos están separados, sin contacto, por iniciativa de Jesús[2]. Él ha querido alejarlos de la multitud y los ha enviado solos en dirección a Betsaida; quiere sacarlos fuera de Israel y que vayan a territorio no judío. La expresión «en medio del mar», que se usa en contexto del éxodo de Egipto (Éx 14,16.22.23.29; Neh 9,11) indica que Jesús pretende liberar a los discípulos de una situación de opresión, en este caso de la opresión ideológica que ejerce sobre ellos la sociedad judía y que causa su incomprensión del mensaje. Salir del territorio judío equivale a salir de las categorías del judaísmo.

En la primera travesía (4,35-5,1), de territorio judío a Gerasa, los discípulos desaparecieron de la escena al tocar tierra y actuó sólo Jesús. Posteriormente Jesús los había enviado a un territorio de población mezclada, sin duda Galilea, pero ellos se habían dedicado solamente a los judíos (cf. 6,7-13). Ahora quiere de nuevo que salgan del ambiente judío y afronten otro completamente pagano, pero ese éxodo está interrumpido («la barca estaba en medio del mar»), en suspenso, sin eficacia. La intención de Jesús, por el momento, fracasa.

Mc resalta el contraste: Jesús está «solo en la tierra» (así el texto griego), figura de la definitiva tierra prometida, la nueva realidad terrena y celeste («el monte») donde se encuentra él y que ha de ser el ámbito de su comunidad; los discípulos, que no aceptan su mensaje, se encuentran en medio del mar, lejos de él[3].

Jesús se manifiesta a los discípulos

48a *Viendo el suplicio que era para ellos avanzar, porque el viento les era contrario...*

[1] Para Pesch I 560, el anochecer se presenta como el tiempo de la oscuridad peligrosa; la barca está «en medio del mar», a merced de la amenazadora potencia del caos, del viento contrario.

[2] Cf. Heil, *Jesus Walking on the Sea* 68.

[3] Cf. Gundry 335.

Jesús, en la oscuridad, los ve a distancia; nuevo dato históricamente inverosímil que subraya el sentido figurado de la narración [4]. Jesús deja que pase la mayor parte de la noche; quiere que experimenten ellos mismos su propia dificultad para cumplir su orden, dificultad que es prueba de la falta de sintonía con su mensaje.

El término «suplicio» ha aparecido en 5,7, a propósito del endemoniado geraseno; aquel individuo interpretaba la expulsión del espíritu de violencia que lo poseía como la voluntad de Jesús de someterlo de nuevo al suplicio de la esclavitud (cf. 5,7 Lect.). Los discípulos, por su parte, que se resisten a abandonar su espíritu nacionalista, sienten como un suplicio cumplir la orden de Jesús, contraria a la ideología que los domina [5].

Avanzar remando hacia Betsaida significa dirigirse a territorio pagano. El obstáculo para ello es doble: uno personal, la resistencia interior de los discípulos, a los que Jesús ha tenido que obligar a dirigirse allí (6,45); otro externo, el viento; pero los dos obstáculos se reducen a uno. En paralelo con lo narrado en la primera travesía (4,37), el viento es figura del mal espíritu que anima a los discípulos; de hecho, lo que les impide avanzar es su misma resistencia interior a la orden recibida: no quieren salir del territorio de Israel. En el éxodo, el viento de Dios, que también soplaba durante la noche (cf. Éx 14,21; 15,8), favorecía el paso del mar (Éx 14,21); aquí, el viento es contrario a Dios, porque impide atravesar el mar y realizar el éxodo liberador.

El gran lapso de tiempo que Mc hace mediar entre la notación inicial («caída la tarde»), cuando la barca ya estaba en medio del mar (v. 47), y el momento en que Jesús se acerca a ellos («el último cuarto de la noche», entre las tres y las seis de la mañana), en el que la barca seguía inmóvil, pone de relieve la fuerza del viento, es decir, la resistencia obstinada de los discípulos a alejarse de territorio judío, donde, apoyados por la multitud, pensaban ellos que se ofrecía la posibilidad de comenzar la restauración de Israel. Los que debían seguir a Jesús (1,17)

[4] Para Pesch I 569, el hecho de que Jesús los vea, a pesar de la oscuridad y gran distancia, caracteriza su conocimiento superior y divino.

[5] Gundry 335: El uso de *basanizomenous* «siendo atormentados» o «atormentándose» (i.e., «esforzándose») subraya la dificultad de los discípulos; por otra parte, cuanto mayor es la fuerza del viento, más resalta, según Gundry, la condición divina de Jesús cuando éste cesa.

quieren en realidad que Jesús los siga a ellos. No avanzan porque su actitud les impide la apertura a los demás pueblos, porque no rompen con el exclusivismo judío[6].

En la primera travesía, el torbellino de viento desató un oleaje que amenazaba con destruir al grupo, haciendo naufragar la barca (cf. 4,38); el oleaje representaba la ira del paganismo ante la pretensión de superioridad judía; en este caso, en cambio, no hay oleaje, no hay peligro de la vida[7], solamente la resistencia al plan señalado por Jesús.

48b ... ***a eso del último cuarto de la noche fue hacia ellos andando sobre el mar, con intención de pasar a su lado.***

Había dos maneras de dividir la noche: una, propia de los judíos y de los griegos, la dividía en tres partes; la otra, propia de los romanos, la dividía en cuatro (cf. 13,35)[8]. Al señalar Mc que Jesús se acerca a los discípulos «a eso del último cuarto de la noche», está usando la división romana (nota fil.). Este dato, narrativamente superfluo (bastaba decir, «al final de la noche», «en la madrugada» o cosa similar), pone a la escena en el contexto de la misión pagana, en consonancia con el destino señalado por Jesús, Betsaida.

En el AT, «caminar sobre el mar» se consideraba propio y exclusivo de Dios (Job 9,8 LXX: «Sólo él ha extendido los cielos y camina sobre el mar como en tierra firme»[9]; cf. Sal 77/76,19 LXX: «Tu camino está en el mar y tus sendas en el océano; tus huellas no pueden conocerse».). Jesús va a mostrar su condición divina a los discípulos[10], buscando que éstos salgan de una vez de las

[6] Cf. Gundry 335: los discípulos han estado remando casi toda la noche sin avanzar nada. Para Taylor 385, la expresión *en meso tês thalassês* no se usa en sentido geográfico (así Weiss 104), sino que contrasta con el lugar donde se quedó Jesús. Deduce que la barca no estaba lejos de la orilla. No da suficiente valor a las alusiones al libro del Éxodo.

[7] Cf. Taylor 382.

[8] Cf. Lagrange 173; Schreiber, *Theologie des Vertrauens* 92; Taylor 632; Pesch, *Naherwartungen* 200s; Gnilka II 210; Rigaux, «La seconde venue» 185; Mann, *Mark* 305; Delling, *nyx* 1117.

[9] Un estudio sobre el texto de Job 9,8b en los LXX, en hebreo y en el Targum de Job, en Heil, *Jesus Walking on the Sea* 41-43.

[10] Gundry 336: Sólo un ser divino puede andar sobre el agua, cf. Job 9,8; 38,16; Sal 77,20/19; Eclo 24,5-6, de la Sabiduría; Kratz, *Rettungswunder* 109-113. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzälungen* 125 analiza pasajes del griego extrabíblico y de la literatura latina; cf. Gnilka I 269. Gundry *ibid*: «quería» indica la intención de Jesús de presentarse como un ser divino; «lo vieron» continúa el tema de la teofanía. Brown, *Indian and Christian Miracles* 3-29, 53-71 sostenía ya en 1928 que el relato había sido to-

categorías del judaísmo y acepten su mensaje. A la autoridad divina que ellos atribuyen a las enseñanzas que han recibido en la sinagoga y a los ideales judíos, va a oponer Jesús la verdadera autoridad divina, la suya, para ver si logra hacerles aceptar el designio universal de Dios. Éste ha sido el contenido de su oración en «el monte» (6,46). Jesús desea que «los que él quería» (3,13) comprendan el secreto del reinado de Dios (4,11).

Jesús «fue hacia ellos»[11]. El presente histórico que usa el evangelista (lit. «va hacia ellos») indica que Jesús no abandona a los seguidores que, aferrados a determinadas ideologías, no llegan a admitir la autoridad divina de su mensaje; como signo de su amor, en toda época estará dispuesto a dar pruebas de su calidad de Hombre-Dios.

La frase siguiente: «con intención de pasar a su lado», inspirada en Ex 34,6: «y el Señor pasó ante él (Moisés)»[12], subraya el carácter divino de la manifestación de Jesús. Pero hay una diferencia: en Ex 33,22 se expone anticipadamente cómo va a producirse la manifestación de Dios a Moisés: «Cuando pase mi gloria te meteré en una hendidura de la roca y te cubriré con mi palma hasta que haya pasado; cuando retire la mano podrás ver mi espalda, pero mi rostro no lo verás»[13]. Es decir, la revelación de Dios a Moisés fue parcial, pues le ocultó su rostro; aquí Jesús no va a ocultarse de los discípulos, quiere que lo vean pasar y que la manifestación sea completa[14].

mado de la India. En esa línea nota Pesch I 561 que el mismo hecho se dice también de Buda. Sin embargo, Gundry 340 precisa que nunca se dice de Buda que caminase sobre el agua, sólo que la habría cruzado volando o que habría desaparecido de una orilla para aparecer en la otra.

[11] Para Pesch I 569, *erkhomai* tiene aquí un tono de epifanía.

[12] Para el texto del Ex 34,6 y su aplicación a Mc, cf. Heil, *Jesus Walking on the Sea* 69-72.

[13] Cf. Gundry 336, 341. «pasar de largo» indica una ostensión de la divinidad en las teofanías del AT: Ex 33,19.22; 34,5-6; 4/2Re 23,3-4 LXX; 1/3Re 19,11; Job 9,8.11 LXX; Am 7,8; 8,2; Dn 12,1 LXX; cf. Gnilka I 269; Schnackenburg, *Marcos* I 169-171; Pérez Herrero, *Marcos* 154; Pronzato, *Marcos* I 334s; Mally, *Marcos* 96s; Lentzen-Deis, *Marcos* 216s; Mazzucco, «E voleva oltrepassarli» 311. Sin embargo, el paralelo con 1/3Re 19,11ss, donde se describe la manifestación a Elías, es menos claro, pues, aunque aparece el verbo *parerkhomai* (v. 11: *idou pareleusetai Kyrios*), no se habla de la figura de Dios, sino solamente de símbolos de su presencia.

[14] Véanse las opiniones de numerosos autores, muchas de ellas sin fundamento textual, sobre la interpretación de este pasaje, en Snoy, «Marc 6,48» 352-356. El verbo *parerkhomai* se usa varias veces en el AT para describir el «paso» de Dios en las teofanías, su carácter inaprensible y transcendente; como Dios, Jesús no manifiesta su gloria más que «pasando», cf. Lohmeyer, «Und Jesus ging vorüber» 217s. Snoy 360 nota la diferen-

49-50a *Ellos, sin embargo, al verlo andar sobre el mar, pensaron que era una aparición y empezaron a dar gritos; porque todos lo vieron y se asustaron.*

Ya en la travesía anterior, Jesús, al calmar el viento y el mar, había manifestado su condición divina, pero los discípulos se habían resistido a comprenderla (4,41 Lect.). Tampoco ahora les entra en la cabeza que un hombre posea esa condición, pues esa idea era contraria a la tradición del judaísmo, que, insistiendo en la trascendencia divina, habia excavado un abismo entre Dios y el hombre [15]. Por eso, espontáneamente lo interpretan como algo irreal, una aparición o espectro anunciador de desgracia («gritos») [16]. Reconocen a Jesús («al verlo»), pero, para ellos, un Hombre-Dios no puede ser más que una ilusión [17].

Este modo de reaccionar impide a los discípulos captar la manifestación de Jesús, que pretendía «pasar» para que reconocieran su calidad divina. Tienen elementos más que suficientes para captarla, pero no la aceptan.

El verbo «dar gritos» ha aparecido antes en Mc aplicado al poseído de la sinagoga, que, alarmado, dice a Jesús: «¿Qué tienes tú contra nosotros? ¿Has venido a destruirnos?» (1,23 Lect.). La alusión a ese pasaje hace comprender que la reacción de los discípulos se debe al miedo. Mc explicita el motivo («porque») después del hecho. Ven a Jesús y esto los aterra, pues lo que ven pone en cuestión y amenaza los principios del judaísmo y su concepción de Dios. Considerarlo como una aparición irreal es un mecanismo de defensa.

Es el mismo problema que en la primera travesía (4,41 Lect.): aceptar la autoridad divina del programa universalista de Jesús, concretado aquí en la orden de ir a Betsaida, implicaría renun-

cia entre el pasaje del Ex y el relato de Mc; apoyándose en el uso del impf. *êthelen* (Mc 3,13; 7,24; 9,30), ve un caso más del secreto mesiánico (361s). Sin embargo, ni en 7,24 (episodio de la sirofenicia, en tierra pagana) ni en 9,30 (enseñanza a los discípulos atravesando Galilea) puede hablarse de secreto mesiánico.

[15] Cf. Leipoldt-Grundmann, *El mundo del NT* I 247.

[16] Cf. Lagrange 174.

[17] El término griego *phantasma* aparece raramente en los LXX: en Job 20,8 (l. v. *phasma*) es tipo de lo efímero, como un ensueño; en Sab 17,14 se trata de los terrores del sueño; en Is 28,7 (l.v. *phasma*), de visiones causadas por el vino, cf. Strack-B. I 691; Gundry 340. Lagrange 174: El sentido común decía: es Jesús; la razón, que no podía andar sobre el agua; de ahí que lo consideren una aparición; Pesch I 565: Un fantasma, es decir, un espíritu que ha tomado la forma de Jesús.

ciar a su identidad judía, que se cifra en su ideal de restauración gloriosa de Israel.

Mc recalca que todos ven a Jesús y que la reacción de todos es de terror[18]. Ni uno solo de los discípulos comprende la condición divina de Jesús. Sigue en pie la pregunta de 4,41: «¿Quién es éste?».

50b *Pero él habló en seguida con ellos y les dijo: «Animo, soy yo, no temáis».*

Ante el fracaso de su primera manifestación visual, Jesús, sin completarla, les habla inmediatamente, manifestando ahora su condición divina en las palabras que pronuncia[19].

En efecto, la misma expresión «hablar con» usada por Mc, insólita en griego (nota fil.), se usa con frecuencia en el AT cuando Dios se dirige a hombres[20]. De este modo subraya el evangelista la autoridad divina con que les habla Jesús, confirmando que la narración expone una manifestación de Jesús como Hombre-Dios.

Las tres expresiones que componen las palabras de Jesús a los discípulos no hacen más que insistir en lo mismo: la exhortación: «Animo», se encuentra en boca de Moisés dirigiéndose al pueblo (Éx 14,13; 20,20) y en boca de Dios para dirigirse a Jerusalén (Sof 3,16).

La fórmula «Yo soy», con la que Jesús se presenta a ellos se pone en el AT en boca de Dios e indica su presencia salvadora[21]. En boca de Jesús tiene un doble valor: se identifica como el mismo que ellos conocen y, al mismo tiempo, revela que él es esa presencia salvadora de Dios[22].

[18] Según Snoy, «La rédaction marcienne» 434, si se tiene en cuenta el conjunto de este evangelio, se constata que al temor a Jesús suele asociarse un matiz peyorativo de incomprensión, como sucede en este pasaje.

[19] Gundry 336: Como en Ex 33.34 y 1Re 19,11, esta teofanía incluye una palabra divina acentuada por: 1) la partíc. *de* advers: «pero»; 2) el dato cronológico «inmediatamente»; 3) la construcción *met' autôn*; 4) el doble verbo finito; 5) el paso de aor. *elalesen* a pres. histórico *legei*.

[20] Cf. Gn 35,13.14.15 (a Jacob); Nm 11,17 (a Moisés); Jue 6,17 (a Gedeón).

[21] Éx 3,14 («yo soy el que soy»); Dt 32,39 («yo soy, y no hay Dios fuera de mí»); Is 41,4 («Yo, Dios, el primero y hasta lo porvenir, yo soy»); 43,10 («para que comprendáis que yo soy»); 52,6 («... que yo soy el que habla»),

[22] Cf. Gundry 337; Harner, *I Am* 34s; Berg, *Rezeption* 157-262. Según Zimmermann, «Das absolute *egō eimi*» 54-69, da una respuesta a «¿Quién es éste?» de 4,41. Pesch I 562: *ego eimi*: en el Jesús terreno que camina sobre el mar («yo soy» como afirmación de identidad) se revela Yahvé («yo soy» como fórmula de revelación); cf. Schnackenburg, *Markus* I 172; Gnilka I 270; Radermakers 181.

«No temas/no temáis» aparece en textos teofánicos o de revelación divina: Gn 15,1 (Dios a Abrahán); Jos 8,1 (Dios a Josué); Dn 10,12.19 (el personaje celeste a Daniel); Tob 12,17 (el ángel)[23].

Estas palabras son el segundo intento de Jesús a fin de que sus discípulos comprendan. Se presenta dándoles confianza, disipando el miedo; no es una aparición ni representa una amenaza para ellos; es el mismo de siempre, el que los quiere (3,13) y ha constituido con ellos el Israel mesiánico; no hay motivo para temer.

El uso del presente histórico («les dice») hace ver que esta revelación de Jesús a los suyos no es coyuntural, sino permanente. El será para ellos en toda época la presencia amorosa de Dios.

51-52 *Subió con ellos en la barca y el viento cesó. Su estupor era enorme, porque no habían entendido cuando los panes; al contrario, su mente seguía obcecada»*.

Jesús les demuestra su identidad subiendo a la barca con ellos. Su cercanía no es sólo de palabra.

La frase «y el viento cesó» se ha encontrado antes en 4,39, cuando Jesús calmó el torbellino de viento causado en la primera travesía por la mala disposición de los discípulos. La diferencia está en que allí cesó el viento como efecto de una orden de Jesús. En esta travesía, en cambio, el viento cesa por el mero hecho de subir Jesús a la barca: el obstáculo para avanzar desaparece.

Es decir, la presencia de Jesús y sus palabras, que demuestran su realidad, invalidan los fundamentos de la postura de los discípulos y se quedan sin argumentos que oponer. La presencia de Jesús hace cesar la manifestación del mal espíritu (el viento)[24], o sea, de la mentalidad judaizante que los mueve.

Sin embargo, lo sucedido no los lleva a comprender. La reacción que produce en ellos es la de un desmesurado estupor[25]: Jesús actúa de un modo que se diría divino (andar sobre el mar), pero no pueden reconciliar este hecho con su propia mentalidad. Quedan desconcertados porque en el episodio de los pa-

[23] Snoy, *L'Évangile selon Marc* 360s, basándose en las diferencias con las manifestaciones a Moisés (Ex 33,23) y Elías (1/3Re 19,12-14), no admite que se trate de una teofanía; cf. Gundry 340. Snoy no tiene en cuenta las numerosas marcas que inserta el evangelista para indicar el carácter teofánico de la manifestación.

[24] Cf. Pikaza, *Marcos* 96.

[25] Para Snoy, «La rédaction marcienne» 445, el desmesurado estupor de los discípulos participa de su incomprensión y de la obcecación mencionada en el vers. siguiente.

nes no habían sabido interpretar las muestras de la condición divina de Jesús. La nueva manifestación de Jesús resulta inútil: no reconocen su condición y autoridad divina, y siguen aferrados a la supuesta autoridad divina de la tradición judía, que coincide con sus ambiciones e ideales nacionalistas.

Para ellos, Dios no puede cambiar lo que él mismo ha establecido, la Ley y la tradición, o lo que ha prometido, el Mesías segundo David. Dios está sujeto a la tradición. La realidad que palpan (Jesús en la barca) no les hace rectificar sus pobres categorías sobre Dios y el Mesías.

La obcecación de la mente está en paralelo con la de los fariseos de la sinagoga (3,5), aferrados a la Ley a costa del bien del hombre. También los discípulos tienen una ideología que, por una parte, pretende conservar en la nación judía las estructuras opresoras y, por otra, aspira a restaurar la gloria nacional, dominando a los demás pueblos.

Siguen profesando los ideales que mostraron en su actividad y que no han sido corregidos en el episodio de los panes, donde no escucharon la enseñanza de Jesús: al contrario que la multitud, no han visto que la Ley quedaba sustituida por el Espíritu, que lo antiguo queda sobreseído por lo nuevo. No han comprendido que Jesús es el Mesías, porque la actividad de éste no coincide con su idea de Mesías triunfador; no han percibido su condición divina [26]. Su mente sigue obcecada por aferrarse al ideal nacionalista. El intento de Jesús ha fracasado.

En el episodio de los panes no habían reconocido el camino de la renovación y la salvación de Israel [27], la profundidad de la liberación, el plan divino propuesto por el Mesías, basado en la transformación del hombre y en la constitución de una sociedad solidaria.

* * *

[26] Para Robinson, *The Problem of History* 76, los discípulos no han reconocido en Jesús —a través del reparto de pan— la acción de Dios en la historia. Quesnell, *The Mind of Mark* 257, propone que, con la referencia a «los panes», Mc quiere dirigir la mente del lector al conjunto de valores y experiencias que pueden ser denominadas «eucarísticas». Snoy, *art.cit* 480: «No han comprendido lo esencial, es decir, quién es Jesús».

[27] Gundry 337: El episodio de los panes debía haberles hecho comprender. Según Matera, «The Incomprehension» 163-71, los discípulos no han entendido cuando los panes que Jesús es el pastor mesiánico de Israel, según el esquema de Ez 34; cf. Gundry 342.

La manifestación de Jesús a los discípulos descrita por Mc en este episodio tiene enorme fuerza; así lo indica la acumulación de alusiones al AT que contiene el texto. El evangelista pretende mostrar que los discípulos debían haber comprendido la condición de Jesús como Hombre-Dios. Desde el punto de vista temático, aparece la congruencia de esas alusiones a la Escritura: dado que los discípulos están aferrados a la tradición de Israel, las pruebas de su condición divina que les ofrece Jesús están todas basadas en símbolos o textos del AT.

Llegada a Genesaret

53 *Atravesaron, tocaron tierra en Genesaret y atracaron.*

Una vez que Jesús está en ella, la barca no se queda en medio del mar, donde estaba antes. Jesús los ha sacado de la situación de inmovilidad, pero no llegan al lugar indicado por él, Betsaida, en territorio pagano [28], sino a Genesaret, lugar judío [29]. Al no haber aceptado la calidad divina de Jesús y, con ella, la universalidad de su mensaje, no pueden llegar a otros pueblos [30]. Su travesía termina en «la tierra» (así en griego), en este caso, la de Israel, figura de la mentalidad judía a la que están aferrados (cf. 4,1). Jesús no puede hacer por ellos lo que ellos no quieren hacer por sí mismos.

La actividad que sigue va a desarrollarse en territorio judío, pero sólo actuará Jesús. Los discípulos desaparecerán de la escena.

[28] Los autores suelen atribuir el cambio de ruta al viento contrario; así Gould, Swete, Cranfield, Taylor, Johnson, Lane, Gundry; cf. Smith, «Bethsaida via Gennesaret» 351, nota 3.

[29] Lagrange 176s: Para los comentadores, Genesaret es una llanura que aún hoy maravilla a los viajeros por su fecundidad. Lagrange piensa que se trata de un pueblo o aldea situado en la llanura. El lago se llamaba «Gennesar», cf. 1 Mac 11,67; Josefo, *Bell.* III 10,7; Taylor 390; Pesch I 568; Gnilka I 272; Gundry 344.

[30] Cf. Malbon, «The Jesus of Mark» 363-377; id., *Narrative Space* 27-29; Smith, «Bethsaida via Gennesaret» 373.

III. Mc 6,54-56: *Curaciones*

(Mt 14,34-36)

[54]Al salir ellos de la barca, en seguida, al reconocerlo, [55]se pusieron a recorrer toda aquella comarca y empezaron a llevar de acá para allá en sus camillas a los que se encontraban mal, hasta donde oían que estaba.

[56]Dondequiera que entraba, aldeas, pueblos o caseríos, colocaban en las plazas a los que estaban débiles y le rogaban que les dejase tocar aunque fuera la orla de su manto; y cuantos lo iban tocando se salvaban.

NOTAS FILOLOGICAS

54 El principio de la perícopa: *kai exelthontôn autôn ek tou ploiou* (v. 54) es análogo a los de 5,2: *kai exelthontos autou ek tou ploiou* y 6,34: *kai exelthontôn autôn ek tou ploiou.*

al reconocerlo. gr. *epignontes auton*, cf. 6,33: *autous... epegnôsan*; el adverbio *en seguida* (*euthys*) afecta al verbo principal *periedramon*, cf. Mateos, «*Euthys* y sinónimos» § 51.

55 *se pusieron a recorrer*, gr. *periedramon*, aor. incoativo de *peritrekhô* (única vez en el NT), lexema durativo continuo, Mateos, *El Aspecto* § 237; uso transitivo del compuesto con *peri*, Robertson 477. Para los compuestos de *peri* en Mc, ver Mateos, *Los Doce* §§ 277-282.

aquella, gr. *ekeinên* adjetival (en Mc 18 veces adjetival, dos veces pronominal; influjo semítico), Reiser 26.

en sus camillas, gr. *epi tois krabattois*; *epi* local, Robertson 604; el artículo *tois* tiene sentido posesivo, «sus»; *krabattos*, cf. 2,4.9.11.12.

los que se encontraban mal, gr. *tous kakôs ekhontas*, cf. 1,32; 2,17.

llevar de acá para allá, gr. *periferein* (única vez en Mc), segundo verbo compuesto de *peri*, vse. Mateos, *Los Doce, loc. cit.*

hasta donde, gr. *hopou* direccional, Bauer, *s.v.* 1b.

oían, gr. *êkouon*, impf. iterativo, Robertson 884.

que estaba, gr. *hoti estin*, conservando el tiempo del estilo directo, Zerwick § 346; Robertson 1029, 1049; cf. 2,1: *êkousthê hoti [en oikô] estin*.

56 *Dondequiera que entraba*, gr. *hopou an* (v.l. *ean*) *eiseporeueto*; *an* subraya el aspecto iterativo del impf.; en la lengua helenística el iterativo no se expresa ya como en la clásica con el optativo, sino con *an* e indicativo, Zerwick § 358; Blass § 367; sólo en oraciones subordinadas, Robertson 922; para indicar una repetición indeterminada, Lagrange 178.

aldeas, pueblos, caseríos, gr. *kômas, poleis, agrous*; en Mc, *polis* aparece solamente dos veces en plural (6,33, determinado, de donde acuden a Jesús; 6,56, indeterminado, adonde entra Jesús). En 6,36 se encuentran juntos los términos *agrous, kômas*. Los tres términos agotan los lugares habitados.

en las plazas, gr. *en tais agorais*, «plazas, mercados»; en las aldeas o caseríos no había una plaza pública; se trata de espacios abiertos, Lagrange 178; Taylor 391.

los que estaban débiles gr. *tous asthenountas*, «los débiles, sin fuerzas», sólo aquí en Mc; el adjet. *asthenês*, sólo en 14,38 («la carne es débil»). Alusión a la descripción del estado de las ovejas en Ez 34,4: *to êsthenekos... to kakôs ekhon* (cf. v. 55).

le rogaban que, gr. *parekaloun hina* con subj., indicando lo fundamental de una petición, cf. 5,10; Taylor 391.

aunque [fuera], gr. *kan* concesivo, «aunque», «al menos», Blass § 374; *hina kan*, sólo aquí y en Hch 5,15, Robertson 984, 1025; Moule 138.

cuantos, gr. *hosoi*; por el contexto, condición implícita, uso clásico, Robertson 922; cf. 3,10.

lo iban tocando, gr. *an êpsanto*; cf. *supra, hopou an eiseporeueto*; el aor. indica acción momentánea, Lagrange 178.

se salvaban, gr. *esôzonto*; en Mc, el verbo *sôzô* denota la obtención de una salvación definitiva (5,34 Lect.), por oposición a *therapeuô*, que denota una curación meramente física o el alivio en una situación dolorosa (1,34; 6,13); en impf., es decir, unos tras otros, Lagrange 178.

CONTENIDO

La perícopa describe el encuentro con Jesús de muchos necesitados de ayuda y la salvación que él realiza.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. Los discípulos, que han desembarcado con Jesús (v. 54), desaparecen de la escena (cf. 5,2).
2. No se menciona el nombre de Jesús ni éste pronuncia palabra.
3. Paralelo y oposición con 6,33, donde la gente reconocía al grupo formado por Jesús y los discípulos; aquí (v. 54) reconocen solamente a Jesús.
4. Los dos verbos compuestos con *peri* (v. 55: *periedramon, peripherein*) recuerdan la expresión «los que estaban en torno a él» (3,32.34; 4,10: *hoi peri auton*) y el texto de 6,6, donde se empleaba el verbo *periagô*.
5. La mención de las aldeas (v. 55) enlaza con la anterior enseñanza de Jesús en «las aldeas de alrededor» (6,6).

6. «Camillas» (v. 55), término característico del episodio del paralítico (2,4.9.11.12).
7. «Los que se encontraban mal» (v. 55), perífrasis que ha aparecido en 1,32 y 2,17, con alusión a Ez 34,4.
8. El uso del verbo «oír» (v. 55: *êkouon*), relaciona esta perícopa con la del paralítico (2,1: *êkousthê*), con la de la muchedumbre que acude a Jesús (3,8: *akouontes*) y con la de la mujer con flujos (5,27: *akousasa*).
9. El verbo *sôzein*, «salvarse» (v. 56) que designa la obtención de la salud de «los que se encontraban mal», contrasta con *therapeuein*, empleado para los enfermos de Cafarnaún (1,34), pero coincide con el usado para la mujer con flujos (5,34). Varios otros términos ligan estas dos narraciones: *kan* (5,20; 6,56), *himation* (5,27.28.30; 6,56), *haptomai* (5,27.28.30; 6,56 *bis*).
10. No se mencionan demonios ni espíritus inmundos.
11. Tampoco se mencionan sinagogas, ni aparecen letrados o fariseos.

LECTURA

54-55 *Al salir ellos de la barca, en seguida, al reconocerlo, se pusieron a recorrer toda aquella comarca y empezaron a llevar de un lado para otro en sus camillas a los que se encontraban mal, hasta donde oían que estaba.*

La atención de los que ven desembarcar al grupo se centra exclusivamente en Jesús («al reconocerlo»), en contraste con 6,33, donde, en el anterior viaje en barca, la gente tenía como punto de mira el grupo («los reconocieron»). Ahora los discípulos ya no forman unidad con Jesús y desaparecen de la escena. Jesús es el único centro de interés. La gente de Genesaret no está, pues, implicada en los ideales nacionalistas propuestos por los Doce cuando fueron enviados por Jesús (6,12-13) [1].

Es gente anónima la que reconoce a Jesús, pero no acude a él, sino que se dedica a colaborar con su actividad, facilitándole la tarea: quieren que su acción llegue a los que necesitan ayuda, extendiendo al máximo su radio de acción («toda aquella comarca») [2]; son los que han entendido el mensaje y, como expresión del seguimiento de Jesús, prestan servicio a los más necesitados. Están en paralelo con los que en Cafarnaún llevaban a

[1] Cf. Gundry 344: Ahora que la narración se ha alejado de la misión de los Doce, el reconocimiento del pueblo se centra en Jesús (contraste con 6,33).
[2] Gundry 345s: «toda aquella comarca», cf. 1,28. La llanura de Genesaret estaba muy poblada. La denominación «aquella comarca» parece identificar Genesaret (= Gennesar), y excluye que se trate de una ciudad (contra Lagrange).

Jesús a todos los que se encontraban mal y a los endemoniados. Como se ha explicado en aquel pasaje (1,32 Lect.), son la personificación de los «ángeles» que prestaban servicio a Jesús en el desierto (1,13).

No se mencionan sinagogas ni letrados o fariseos. La región de Genesaret es así la figura de la periferia del judaísmo, al margen de la institución judía. Tampoco hay endemoniados, es decir, no hay fanatismos destructores. Insinúa así Mc que los fanatismos expresados bajo las figuras de «espíritus inmundos» o «demonios» son efecto de la doctrina que los letrados enseñan en las sinagogas. Los habitantes de Genesaret no están dominados por ideologías de odio y violencia, pero hay entre ellos quienes se encuentran en tal estado que no pueden valerse por sí mismos («en camillas»)[3]. Jesús se mueve libremente por la región y los portadores siguen su movimiento, mostrando su interés en llegar hasta él.

Los dos verbos compuestos con *peri* (*periedramon*, «se pusieron a recorrer», y *peripherein*, «llevar de acá para allá») recuerdan a «los que estaban en torno a él» (3,32.34; 4,10: *[hoi] peri auton*), y el texto de 6,6: «fue dando una vuelta (*periêgen*) por las aldeas de alrededor enseñando»[4]. Según el uso de Mc, estos compuestos aluden a los que estaban en la «periferia» del sistema religioso judío[5].

La perífrasis «los que se encontraban mal» ha aparecido antes en dos ocasiones: en 1,32.34 y en 2,17. Como se ha explicado en estos pasajes, incluye una alusión a Ez 34,4, donde se aplica a las ovejas descuidadas por los pastores (1,32 Lect.). En 2,17, «los que se encuentran mal» se contraponen a «los fuertes», que en el contexto designaban a los letrados fariseos (2,17 Lect.). El texto se refiere, pues, al pueblo abandonado por los dirigentes de Israel y, en particular, a los marginados por los maestros de la Ley.

El uso del verbo «oír» (v. 55: «hasta donde oían que estaba») relaciona esta perícopa con la del paralítico (2,1: «se supo», lit. «se oyó que estaba en casa»), con la de la muchedumbre que acu-

[3] Cf. Gundry 344.

[4] Para Gundry 345, la repetición de *peri-*, las cuatro veces de *eis*, y los tres términos «aldeas, pueblos/ciudades y caseríos» (en otros pasajes solos o en pares) realzan el efecto del sumario.

[5] Cf. Mateos, *Los Doce* §§ 277-282.

dió a Jesús (3,8: «oyendo todo lo que hacía, acudieron a él») y con la de la mujer con flujos (5,27: «como había oído hablar de Jesús»). Se trata, pues, aquí también de «pecadores» o «descreídos» (2,5 Lect.), de oprimidos (3,7b-10 Lect.) y de marginados (5,25 Lect.), que van a encontrar su salvación en Jesús.

56 *En cualquier parte que entraba, aldeas, pueblos o caseríos, colocaban en las plazas a los que estaban débiles y le rogaban que los dejase tocar siquiera la orla de su manto; y cuantos lo iban tocando, se salvaban.*

Jesús entra en todas partes donde hay un núcleo de población por pequeño que sea (aldeas, pueblos, caseríos)[6]. La multitud que acudió en la ocasión anterior «como ovejas sin pastor» (6,34) procedía únicamente de los «pueblos» (6,33), es decir, de los lugares donde había sinagoga. Jesús busca el encuentro con todos. No se dice que entre en casa alguna; su actividad se desarrolla en los lugares públicos («plazas/mercados»). La mención de las aldeas enlaza con la anterior enseñanza de Jesús en «las aldeas de alrededor» (6,6).

En este versículo ya no se habla de «los que se encontraban mal», sino de «los débiles» (única vez en Mc). Mc juega con el sentido original del término griego que significa lo mismo «débiles» que «enfermos». En 2,17, «los que son/están fuertes» se oponen a «los que se encuentran mal»: lo opuesto a «estar fuerte» es «estar débil»; son los «débiles» los que se encuentran mal. Si «los fuertes» representan a los letrados fariseos, «los débiles» son los marginados por ellos. Hay también en esta expresión una alusión a la descripción del estado de las ovejas en Ez 34,4: «la que está débil... la que se encuentra mal», ignoradas por los malos pastores. Mc insiste en la caracterización de los que son llevados a Jesús.

Los discípulos habían enseñado (6,30), pero en el episodio de los panes no mostraron solidaridad con la gente (6,35s); estos colaboradores ideales de Jesús, por el contrario, no pronuncian palabra, pero se muestran solidarios con todos los necesitados de ayuda y los acercan a Jesús. Jesús no enseña, porque esta parte del pueblo no lo necesita, no profesan una ideología que

[6] Gundry 344: Las expresiones «toda la comarca», «dondequiera que entraba», etc., muestran hasta qué punto la fama de Jesús se había extendido.

deba ser rectificada; pero se pone a disposición de todos, sin hacer diferencias.

«Los débiles/enfermos» (con artículo, indicando la totalidad) perciben a Jesús como fuente de salud/vida, y dispuesto a comunicarla. Todo el movimiento es en torno a los débiles/enfermos: Jesús es el pastor que cuida de las ovejas ignoradas por los dirigentes (cf. 6,34).

La gente que acude a Jesús no pone obstáculo a su libertad; no se abalanzan sobre él como la muchedumbre de 3,10; esta vez los mismos que los han llevado ruegan a Jesús, no que los toque él, sino que deje que los «débiles» lo toquen a él al menos con el mínimo contacto, el de la orla del manto, como describe Zacarías de los paganos[7]; saben que el mínimo contacto con él les comunicará vida. Ese contacto, que muestra su adhesión, es señal de una profunda fe en Jesús. Los rechazados por la institución judía ven en él la salvación.

La frase «cuantos lo iban tocando» no es restrictiva, es decir, no limita el número de los salvados. Todos los que tocan a Jesús obtienen la salvación[8]. La escena recuerda especialmente la narración de la mujer con flujos (5,24b-34), con la que tiene varios términos en común («oír», «tocar», «vestido», «salvarse»), aunque allí, donde la escena se situaba en el ámbito de las instituciones de Israel (5,22: el jefe de sinagoga), y Jesús ejercía su actividad ordinaria, no se hablaba de tocar el borde del manto, sino el manto mismo. Para éstos, los de la «periferia», el contacto con Jesús se describe como menos próximo y, como están lejanos de los dirigentes, no se ocultan como la mujer para dar la adhesión a Jesús, sino que acceden a él abiertamente.

[7] Zac 8,23: «En aquellos días, si agarrasen diez hombres de todas las lenguas de las naciones —incluso si agarrasen la orla del manto de un judío, diciendo: "Iremos contigo, porque hemos oído que Dios está contigo"...». Según Gnilka I 273, en Mc 6,56 Jesús es descrito como un judío piadoso, porque en los ángulos de su manto llevaba las cuatro borlas (*sisith*) prescritas por Dt 22,12 y Nm 15,38s, que, según Nm 15,39, debían recordar los mandamientos del Señor (cf. Mt 23,5; 9,20 par.). Sin embargo, el sing. determinado (*tou kraspedou*) impide esta interpretación, cf. Bauer, *s.v.*. Según Gundry 347, el término gr. *kraspedon* puede significar la borla requerida por Moisés, lo que caracterizaría a Jesús como observante de la Ley; pero si Mc tiene que explicar a sus oyentes la leyes judías de pureza (7,2-4) apenas puede suponerse que espere que entiendan una sutil alusión apologética a la ley de la borla.

[8] Gundry 345: Jesús cura sin palabra ni gesto. Su fuerza llega a todos y basta para todos. Los cinco verbos en imperfecto y la fuerza iterativa del aor. *êpsanto* con *an*, refuerza la magnitud y la amplitud de su labor curativa. *hosoi*, «cuantos», excluye todo fallo.

Como en el episodio de la mujer con flujos, el uso del verbo «salvarse» para expresar el resultado de la acción de Jesús (5,34) no la limita a la curación física (*therapeuô*), sino que la extiende a la salvación definitiva [9], que, para Mc, incluye el don del Espíritu (5,34 Lect.); ésta supone la fe/adhesión a Jesús, expresada por el tocar el manto o la orla [10].

Este episodio es el último sumario de curaciones que inserta Mc, y, como puede apreciarse, en él se agrupan rasgos de muchos episodios anteriores. Las alusiones y paralelos muestran que los que son llevados a Jesús pertenecen a los israelitas marginados, a los despreciados por el sistema religioso. Así se explica su falta de espíritu nacionalista y su independencia del mensaje de los discípulos. En esta última actuación de Jesús con los marginados de Israel, el relato recoge su éxito en este grupo social.

La escena pone el contrapunto a la actitud de los discípulos, mostrando quiénes son los verdaderos colaboradores de Jesús.

[9] van Unnik, «L'usage de *sôzein*» 182, no distingue en este pasaje la diferencia entre *sôzô* y *therapeuô*.

[10] Pesch I 570, cita a Theissen, *The Miracle Stories* (ed. orig. *Wundergeschichten* 289): «Para el evangelista... los relatos de milagro son "acciones simbólicas", en las cuales... se supera la negatividad concreta de la existencia humana».

Mc 6,34-56: *Síntesis*

6,34-46 Al encontrarse con la multitud que había seguido al grupo, Jesús se conmueve por la desorientación en que se encuentra. En realidad, nadie se ocupa de esa pobre gente («ovejas sin pastor»), que ahora, además, está ilusionada con el ideal de reforma y restauración de Israel propuesto por los Doce en Galilea.

Jesús, como Mesías-Pastor prometido, no puede esperar más. Tiene que neutralizar el efecto de la actividad de los Doce, que ha creado una esperanza ilusoria para la multitud; quiere evitar que los oprimidos vean en él, como sucedió en Cafarnaún, el líder capaz de acaudillar un movimiento reformista. Va a mostrar también la índole del verdadero Pastor, que no va a dominar al pueblo, sino a darle la posibilidad de emanciparse, ser libre y crecer en la dimensión humana. Por eso, prescindiendo de los Doce, va a exponer a aquellos hombres su programa, explicándoles el carácter del verdadero mesianismo.

La multitud no pide a Jesús que les enseñe, no siente hambre de doctrina; cree que tiene bastante con lo que ha aprendido de los Doce. Pero Jesús, conmovido por la situación en que estas gentes se encuentran, toma la iniciativa y se pone a enseñarles muchas cosas, porque son numerosos los puntos que hay que corregir en la ideología que han absorbido. El remedio urge, por eso en esta ocasión Jesús no habla en parábolas, como había hecho anteriormente (4,2.33-34). Los discípulos no aparecen en la escena, no les interesa escuchar lo que tenga que decir Jesús a la multitud; ya han cristalizado su ideología y creen que no necesitan nuevas instrucciones.

Ellos, sin embargo, que han estado ajenos a la enseñanza, la interrumpen, recordando a Jesús que ha pasado ya la hora de comer y que en el lugar en que están, un despoblado, no es fácil para la multitud buscar comida. Pensando que Jesús está de acuerdo con ellos, le indican lo que tiene que hacer: despedir a la gente. Han llevado provisiones, pero quieren estar tranquilos para comer, y se les hace tarde. Se desentienden de la multitud; ésta debe arreglárselas por su cuenta. Ni por un momento piensan que pueda haber otra alternativa.

Mc va a exponer en forma narrativa el contenido de la enseñanza

de Jesús. Jesús empieza a proponer su programa: sorprende a los discípulos pidiéndoles solidaridad: son ellos los que deben dar de comer a la multitud. El cambio o reforma que propugnan debe empezar por ellos mismos: en lugar de seguir practicando un individualismo insolidario, tienen que ayudar con lo propio a los demás y enseñar a la gente a hacer otro tanto. No basta proponer ideales sublimes y luego dejar a la gente a su suerte.

Los discípulos, que no salen de su mentalidad, no piensan que deben compartir lo que han llevado para ellos; a lo más que llegan es a preguntarse de dónde van a sacar dinero para comprar pan para tanta gente. Jesús les obliga a averiguar qué alimento tienen, pues ni ellos mismos lo saben.

En lenguaje simbólico, Mc indica, mediante el número de panes y peces, cuál es el alimento de los discípulos: los cinco panes representan los cinco libros de la Ley de Moisés y muestran que la ideología de los discípulos no se basa en el mensaje de Jesús, sino en los fundamentos del judaísmo; no han aprendido nada. La suma de los cinco panes y los dos peces, el número siete, simboliza la totalidad de alimento disponible.

Jesús, entonces, empieza a instruir a sus discípulos sobre cuál ha de ser su propia conducta y sobre lo que han de inculcar a la gente: en primer lugar, la libertad (comer recostados), sin la cual esos hombres seguirán estando al arbitrio de los dirigentes y nunca llegarán al nivel de persona; en segundo lugar, la igualdad en la amistad (corros), que excluye toda jerarquía y dominio de unos sobre otros. La igualdad de los hombres libres anuncia la abundancia (hierba verde).

La multitud no entiende el mensaje de la libertad y la igualdad. Conforme a la tradición judía, piensa que los discípulos son los delegados de Jesús para ejercer su autoridad y espontáneamente se coloca en cuadros, recordando lo que en otro tiempo hizo Moisés con el pueblo. Le han ofrecido la libertad, pero elige la sumisión. Los discípulos no reaccionan.

Jesús actúa: coge los cinco panes y los dos peces, todo el alimento que tenía el grupo, levanta la mirada al cielo y pronuncia una bendición a Dios, el Creador que proporciona el alimento al hombre. Muestra así a los discípulos y a todos que el hombre no es el autor de los bienes que tiene ni, por tanto, es dueño absoluto de ellos, sino que son don y expresión del amor de Dios a la humanidad. Imitar a Dios supone que el hombre no retiene egoístamente los bienes que posee en este mundo, sino que, haciéndose vehículo del amor de Dios, los comparte.

El momento decisivo llega cuando Jesús parte los panes en trozos y los da a los discípulos para que los repartan a la gente. No van a ser jefes de la multitud, sino sus servidores. La multitud, recostada en tie-

rra como hombres libres, ve que los que ella consideraba sus jefes actúan como servidores: entonces comprende el mensaje de la libertad y la igualdad. Los que no habían pedido pan, ahora lo toman, los que no habían sentido hambre, ahora comen hasta saciarse. Se dan cuenta de la novedad que trae Jesús y la aceptan, prefiriéndola a lo que habían oído a los discípulos. Mc sigue hablando figuradamente: «saciarse» significa que el pan que reparte Jesús, su mensaje, satisface todas las aspiraciones humanas.

La solidaridad produce la abundancia y bastaría para cubrir las necesidades de Israel (doce cestos). Los que han comido a saciedad recogen las sobras de pan y pescado: no quieren que se desperdicie nada del mensaje cuyos efectos han experimentado, pero, en vez de guardarlo egoístamente para sí, lo ponen en común, de modo que sirva para compartir de nuevo. Ese es su compromiso, y su solidaridad para con todos continuará expandiendo el ámbito de la generosidad de Dios.

Bajo la figura de los «hombres adultos» señala Mc la maduración humana que produce el mensaje; al mismo tiempo, el número «cinco mil», múltiplo de cinco (número de los panes y de los libros de la Ley) y de cincuenta (número de hombres de las comunidades proféticas en torno al profeta Eliseo), hace ver el paso del régimen de la Ley al régimen del Espíritu. El multiplicador «cien» muestra el propósito de Jesús: crear numerosas comunidades del Espíritu, testigos de la libertad, igualdad y solidaridad de la sociedad nueva.

No hay reacción alguna entusiasta de la multitud; solamente su compromiso con una solidaridad continuada.

La escena es ideal: expone en forma narrativa el mensaje de Jesús y su programa, dar inicio a una nueva sociedad (etapa terrena del reino de Dios) de hombres libres, iguales, solidarios, unidos en la amistad, que, al hacer suyo este mensaje y recibir el Espíritu, alcanzan la madurez humana.

La libertad y la igualdad son las condiciones; la solidaridad-amor es el medio para el crecimiento humano y la construcción de la nueva sociedad o reino de Dios.

Los discípulos, sin embargo, siguen sin asimilar este mensaje, por lo que Jesús los fuerza a dejar la multitud y a alejarse en la barca en dirección a territorio pagano (Betsaida); no quiere que la gente sufra de nuevo el influjo de la ideología nacionalista que los discípulos propugnan ni que éstos aprovechen la ocasión para suscitar un entusiasmo mesiánico de corte político y reformista, como habían pretendido hacer en Cafarnaún.

Los discípulos desean una sociedad que continúe el pasado, aunque reformada en los detalles, y no renuncian a la renovación y a la gloria de Israel por encima de los demás pueblos. Para ellos, la solu-

ción a la miseria del pueblo está en la justicia institucional, no en el cambio individual y en la solidaridad de todos. Jesús es consciente de lo refractarios que son al mensaje, por eso se retira al monte, símbolo de la esfera divina en contacto con la historia, y pide a Dios que su obra no fracase.

El evangelista deja caer muchas sugerencias a lo largo del relato. En primer lugar, por alusión al Sal 23/22, a la condición divina de Jesús, que aparece como Pastor, función atribuida en el Salmo a Dios. Al mismo tiempo, es el Mesías, según los oráculos proféticos sobre el Pastor, aludiendo a David. En comparación con el antiguo éxodo, Jesús toma el lugar de Dios en la producción de la abundancia. Pero no es ya con el maná, alimento de origen celeste, sino con el pan humano; no para un momento de dificultad, sino para toda la historia; no solamente para sustentar la vida física, sino para satisfacer toda aspiración del hombre.

Aparece claramente en el pasaje que la enseñanza de Jesús tomaba pie del AT (cinco panes/libros de la Ley) para corregirlo, derogarlo o superarlo (comunidades del Espíritu).

6,47-53 La travesía del lago es un episodio altamente simbólico. El evangelista quiere describir de modo figurado la revelación directa que hace Jesús a los discípulos de su condición de Hombre-Dios. A la pretendida autoridad divina de la enseñanza tradicional, apoyada en pasajes de la antigua Escritura y que está a la base de la ideología de los discípulos, Jesús quiere oponer la verdadera autoridad divina, la que reside en él por la plena comunicación del Espíritu (1,10s). Los discípulos no entienden que las limitaciones impuestas al amor universal de Dios por muchos escritos del AT que presentan un Dios nacionalista y vengativo, son proyecciones humanas del deseo de revancha de un pueblo secularmente oprimido. El, Jesús, el Hijo de Dios, ha revelado el verdadero rostro de Dios (4,11: el secreto del reinado de Dios), que ama a todo el género humano y quiere comunicarle vida en plenitud.

La perícopa expone esto con gran número de símbolos y de alusiones al AT: el mal espíritu de los discípulos, su resistencia obstinada a acatar la orden de Jesús de ir a territorio pagano, está figurada por el viento contrario que les impide avanzar; la condición divina de Jesús, por el caminar sobre el mar. Los discípulos, sin embargo, se resisten a aceptarla, pues invalidaría sus ideales de triunfo, y se defienden interpretando la manifestación como una aparición ilusoria. También las palabras que Jesús les dirige («Yo soy») son una prueba de su condición divina. Los discípulos quedan sin respuesta, pero no se convencen; sigue la obcecación que habían mostrado en el episodio de los panes; dan preferencia al deseo de gloria nacional sobre el amor universal que Jesús les enseña.

La barca no llega a Betsaida, fuera de los límites de Israel, sino a la comarca de Genesaret, en territorio judío. La resistencia de los discípulos ha frustrado el propósito de Jesús.

6,54-56 Al desembarcar, la gente reconoce a Jesús y se pone sin más a recorrer toda la comarca para llevarle en camillas a los que se encontraban mal. En esta región periférica del país judío no se mencionan sinagogas, letrados, fariseos ni tampoco poseídos por espíritus inmundos o endemoniados. Este hecho insinúa la relación que existe entre la presencia de la institución religiosa judía, con sus maestros y observantes, y la existencia de fanatismos interiores (espíritus) o demostrados públicamente (endemoniados). La acción de Jesús no encuentra obstáculos.

En este territorio no hay más que oprimidos o marginados («los que se encontraban mal») en grado tan extremo que no pueden valerse por sí mismos («en camillas»); son «los débiles», los que carecen de todo influjo social y están a merced de «los que son fuertes» (2,17). Desean mostrar su adhesión a Jesús y obtener de él una salida a su situación («tocar aunque fuera la orla de su manto»). Todos los que lo hacen reciben de él, no sólo un alivio pasajero, sino la vida del Espíritu («se salvaban»).

La solución que da Jesús a estos marginados no se sitúa, por tanto, directamente en el plano social; consiste en la comunicación a los individuos de una vida que los lleve a sentirse libres y seguros de sí mismos frente a los opresores. Recoge así Mc lo sucedido con la mujer con flujos (5,34).

DELIMITACION, CONTENIDO Y DIVISION

El tríptico central de la tercera sección está claramente delimitado en su principio y fin por los personajes y la temática. Como personajes, aparte de Jesús, aparecen los fariseos y ciertos letrados llegados de Jerusalén (7,1; cf. 3,22), los discípulos (7,2.5.17) y, más adelante, «*la* multitud» (7,14), determinada, ausente del contexto inmediato anterior (6,54-56) y del siguiente (7,24-31). La temática gira en torno a la cuestión de lo profano, expresado por los términos ***koinos*** (7,2.5) y ***koinoô*** (7,15 bis.18.20.23), que no se encuentran en Mc fuera de esta unidad. Al final del tríptico la cesura está marcada por el cambio de localización en 7,24 (ida al territorio de Tiro) y por el cambio de personajes (mujer sirofenicia y su hija)[1].

El episodio trata de lo que realmente aleja al hombre de Dios y lo hace profano. Al establecer Jesús que son las malas disposiciones y comportamientos del hombre, suprime la barrera entre judíos y paganos y, más en general, la división en dos esferas, sacra y profana, de la realidad creada. De este principio se derivan varias consecuencias: la primera, que las barreras existentes entre los hombres y los pueblos no han sido establecidas por Dios, sino erigidas por los seres humanos; la segunda, que no existe dicotomía entre la relación del hombre con el mundo y su relación con Dios; la tercera, que todo lo creado es en principio grato a Dios.

La división del tríptico es la siguiente: en la primera unidad (7,1-13) se presentan los objetores y se entabla una controversia sobre la tradición; en la segunda (7,14-15), Jesús, ante los dos grupos de seguidores («la multitud» de otros seguidores se asocia a los discípulos), enuncia un nuevo principio sobre lo que hace profano al hombre; en la tercera (7,17-23), situada en la casa [del nuevo Israel], reprocha al grupo de discípulos su incomprensión y le explica el principio enunciado antes[2].

[1] Cf. Cuvillier, «Tradition et rédaction» 169.

[2] Pesch I 570s: El evangelista ha colocado esta sección en una posición particularmente destacada, antes de la actividad de Jesús en territorio pagano. Evidentemente Mc atribuye a este texto el papel de una declaración de principio, que Jesús ha realizado después en sus actos: la abolición de la diferencia entre «puro» e «impuro». No exis-

En resumen:

I. 7,1-13: Letrados y fariseos atacan la conducta de los discípulos. Invectiva de Jesús.

II. 7,14-15: Ante los dos grupos de seguidores, Jesús enuncia un nuevo principio con el que determina qué es lo que aleja al hombre de Dios.

III. 7,17-23: En la casa: Incomprensión de los discípulos, reproche y explicación de Jesús.

NOTA INTRODUCTORIA
Diferencia entre *koinos* y *akathartos*

Es importante precisar desde el principio el tema principal del tríptico. Ordinariamente se piensa que es la distinción entre lo puro y lo impuro, pero, aunque el tema de la pureza/impureza está presente (cf. v. 19, *katharizô*), lo está de manera subordinada a otro, el de lo que es profano y hace profano al hombre (*koinos*, vv. 2.5; *koinoô*, vv. 15*bis*.18.20.23). «Profano» se opone a «santo»; «puro» se opone a «impuro»[3].

hagios, «santo» (hebr. *qodesh* como genit. de cualidad, *qadosh, qaddish*, «consagrado, santo»), muy ligado con el culto, se dice de cosas, por ej., de un lugar (Is 64,10) o día (Is 58,13) dedicados a Dios. En la expresión «el Santo de Israel» (Sal 70/71,22; Is 10,20, etc.), donde se aplica a Dios, incluye con toda probabilidad el sentido de «el que consagra a Israel» (Santo y santificador)[4], que resulta ser así el pueblo santo/consagrado (Ex 19,6; Ez 20,12; 37,28); cada israelita debe esforzarse por alcanzar ese estado de «santidad» (Lv 19,2)[5].

ten entre judíos y paganos barreras queridas por Dios, sino solamente las producidas por la tradición humana. Las leyes creadas por las tradiciones judías son rechazadas o abolidas por Jesús: sus palabras en 7,15 fundan una nueva realidad. Una exposición de diferentes opiniones sobre el significado de 7,1-23, en Hübner, «Mark. VII. 1-23 und das "jüdisch-hellenistische" Gesetzesverständnis» 319-345.

[3] Para toda la cuestión, cf. Derrett, *koinos* 69-78: *koinos* es «profano», lo opuesto a *hagios*, y no puede ser cambiado por la voluntad del hombre; *akathartos* es «impuro», lo opuesto a *katharos*, «puro, limpio», y se elimina con la purificación (p. 69). Una cosa o persona «impura» puede ser «profana»; pero el ámbito llenado por la idea «impuro», «sucio», no corresponde al que llena la idea de «profanidad» (p. 70). Hch 10,14-15 muestra que *koinos* y *akathartos* no son sinónimos. *koinos* designa alimentos abominables, aptos para gentiles y que no pueden ser ofrecidos a Dios; *akathartos*, lo que, no siendo abominable, ha sido impurificado por casualidad o a propósito (p. 75).

[4] Cf. Procksch, *hagios* 89-94, esp. 93.

[5] Derrett, «*koinos*» 71: *koinos*, «común», es cualquier cosa que los judíos comparten con gente no santificada. Los judíos consideraban haber sido santificados por los mandamientos, de los que la circuncisión era uno de los principales. Las «naciones» no los compartían. La santidad de Israel, separado de las naciones, requería parecerse a Yahvé.

koinos (hebr. *ḥol*, «profanidad», y, como genit. de cualidad, «profano») se opone a *hagios* y significa «común (a todos)», ordinario, usual, profano (días y gente), es decir, lo que se usa en la vida ordinaria o pertenece a ella, lo accesible y permisible a todos, y no se identifica necesariamente con lo impuro[6]. Se considera «profano» lo que se encuentra fuera de la esfera de lo sacro/consagrado, lo que es ajeno al ámbito de lo divino. Así, *ḥol/koinos*, puede significar en la literatura rabínica los días de la semana, en oposición al sábado, día santo. Nunca se aplica al hombre. En plural, *ḥelim*, designa los alimentos profanos, por oposición a los procedentes de sacrificios, y también los animales no destinados a sacrificios[7].

Morton Smith[8] aduce pruebas tomadas de la literatura rabínica de que *koinos* en el NT se refiere a «objetos cuya pureza o impureza es incierta y que constituyen por decirlo así una tercera clase, diferente de lo ciertamente puro y lo ciertamente impuro». Se encuentra junto a *akathartos* en Hch 10,14.28; 11,8. Se opone a «refinado» (vulgar), «especial» (ordinario), «sagrado» (profano); es lo habitual, lo común, y pasa a significar lo plebeyo, grosero, despreciable.

akathartos (hebr. *tame'*), se opone a *katharos*, «limpio, puro», y denota lo impuro, inmundo, inaceptable para Dios, indigno de presentarse ante él. La impureza ritual se produce dentro del ámbito de lo sacro y se elimina con ritos.

Sin embargo, ya antes de la era cristiana, los *ḥasidim* y fariseos, que exageraban ciertas prácticas de pureza ritual, consideraban «impuras» muchas cosas «comunes» (*koina*), en cuanto podían dar ocasión a caer en impureza, cf. 1Mac 1,47.62; 4Mac 7,6. Se restringía así la esfera de lo profano y se ensanchaba la de lo impuro[9].

En particular, la Ley prescribía a los sacerdotes lavarse las manos y los pies antes de entrar en el santuario (Ex 30,17ss; 40,29s) y les mandaba comer su parte del sacrificio en el recinto sagrado, en estado de

[6] *Ibid.* 74: «profanidad» e «impureza» necesariamente se solapan, puesto que hay personas y cosas que participan de los dos. Los rabinos no se preocupaban tanto de la profanidad de los paganos y de las cosas paganas como de la pureza de Israel. Todos los judíos se hacen impuros por las emisiones corporales, pero no son «profanados» por eso. Lo impuro no es necesariamente profano. Toda impureza, incluyendo la lepra, tiene un rito de purificación en la Torá. «Impuro» sugiere una suspensión de los deberes religiosos; pertenece a su esencia que sea transitorio.

[7] Los LXX traducen a menudo *ḥol* («profano») por *bebêlos*, cf. Lv 10,10. Sólo en 1Mac 1,47.62 se usa *koinós*. En el NT se encuentra *koinos* en el sentido de «profano», opuesto a *hagios*, «lo consagrado», cf. Ap 21,22; Heb 10,29 (opuesto a *hagiazein*). Lagrange 177: Los judíos, bajo el influjo de los primeros fariseos, se colocaron en tal orden de santidad que lo que era común se hacía para ellos sinónimo de impuro y, recíprocamente, se llamaba común o profano lo que era realmente impuro (1Mac 1,47.62).

[8] Smith, *Tannaitic Parallels* 31-32.

[9] Vse. Hch 10,14.15; 11,8.9; 21,28; Rom 14,14; Heb 9,13.

pureza ritual (Lv 6,16.26; 10,12s). La escuela farisea extendió el precepto del lavado de manos a los laicos y para cualquier clase de comida, basándose en las tradiciones orales, procedentes probablemente de Shammai y Hillel[10]. La razón pudo ser que las comidas se consideraban acciones cultuales, dado que comenzaban con las oraciones introductorias.

También en este tríptico de Mc (7,1-23) aparece que la escuela farisea identificaba «profano» con «impuro»[11]; es decir, lo que no pertenece al terreno de lo «sagrado» o «santo» no solamente está fuera del ámbito divino, sino que es inaceptable para Dios; lo común, ordinario o cotidiano no es sólo indiferente para Dios, sino que le desagrada; sólo el rito legal eliminaba la impureza y permitía acceder de nuevo a la presencia divina[12]. Esta concepción borra la idea de un Dios que mira con benevolencia a la humanidad, pues el Dios fariseo rechaza a todos los hombres y pueblos que no estén integrados en *su* pueblo santo.

Así pues, en los sistemas religiosos, «profano» es aquello que no pertenece al ámbito divino, lo que es «indiferente» para Dios, aunque no sea necesariamente contrario a él. Las religiones establecen así una «profanidad» ontológica u objetiva, la de todas aquellas cosas, actividades o personas que por sí mismas no se encuadran en la esfera de Dios.

Para Jesús, en cambio, no existe una profanidad ontológica, sino únicamente ética. Lo profano no puede ser establecido por códigos, tradiciones o costumbres. Se da sólo cuando el hombre, por su modo de obrar, rompe su relación con Dios. Nada de lo creado es «indiferente» para Dios ni está fuera del ámbito de su amor. Recupera con esto Jesús la visión original de la creación, descrita en el relato del Génesis: «Vio Dios todo lo que había hecho y era muy bueno» (Gn 1,31).

[10] Cf. *Sabbat* 1,3d,40; Strack-B. I 696.

[11] Cf. Ag 2,10-14, donde se entrecruza lo «sagrado/consagrado» con lo «contaminado/impuro».

[12] Para el escrúpulo de la impureza, cf. Bonsirven, *Textes rabbiniques* 2469-81. Un ejemplo (2471, 5 p. 692): «Un comestible impuro por causa de una impureza primaria y otro impuro por impureza secundaria se combinan para impurificar según el grado más ligero que hay en ellos. Por ejemplo: si se mezcla una cantidad como medio huevo del primer comestible y otro tanto del segundo, produce una impureza de segundo grado. Si se mezcla esa cantidad de un comestible impuro en segundo grado y de otro en tercer grado, la impureza es de tercer grado. Si se mezcla una cantidad del tamaño de un huevo de un alimento impuro en primer grado y de otro impuro en segundo, produce una impureza de primer grado. Si se dividen, cada uno será impuro en segundo grado». Para los grados de contaminación, vse. Meyer, «*katharos* en el judaísmo» 421-427; cf. Pesch I 577, nota 10.

I. Mc 7,1-13: *Lo profano*
Jesús rechaza las tradiciones

(Mt 15,1-20)

7 [1]Se congregaron alrededor de él los fariseos y algunos letrados lle-
gados de Jerusalén [2]y, notando que algunos de sus discípulos comían
los panes con manos profanas, es decir, sin lavar...
[3](es que los fariseos, y todos los judíos, si no se lavan las manos
hasta la muñeca, no comen, aferrándose a la tradición de sus mayores;
[4]y, lo que traen de la plaza, si no lo remojan no lo comen; y hay otras
muchas cosas a las que se aferran por tradición, como enjuagar vasos,
jarras y ollas.)

[5]Le preguntaron entonces los fariseos y los letrados:
—¿Por qué razón no proceden tus discípulos conforme a la tradición de los mayores, sino que comen ese pan con manos profanas?
[6]El les contestó:
—¡Qué bien profetizó Isaías acerca de vosotros los hipócritas! Así está escrito:

Este pueblo me honra con los labios,
pero su corazón está lejos de mí.
[7]*En vano me dan culto,*
pues enseñan como doctrinas
preceptos humanos (Is 29,13).

[8]Dejáis el mandamiento de Dios para aferraros a la tradición de los hombres.
[9]Y añadió:
—¡Qué bien echáis a un lado el mandamiento de Dios para im-
plantar vuestra tradición! [10]Porque Moisés dijo: «*Sustenta a tu padre y a
tu madre*» y «*el que deje en la miseria a su padre o a su madre tiene
pena de muerte*»; [11]en cambio vosotros decís: Si uno le declara a su pa-
dre o a su madre: «es *korban*, es decir, ofrenda, eso mío con lo que
podría ayudarte», [12]ya no lo dejáis hacer nada por el padre o la madre,
[13]invalidando la palabra de Dios con esa tradición vuestra que habéis
transmitido. Y de éstas hacéis muchas.

1 *se congregaron alrededor de él*, gr. *synagontai pros auton*, lit. «se congregan», pres. histórico; preposiciones diferentes (*syn-*, *pros*), Robertson 562. Para la connotación en Mc del verbo *synagomai*, «congregarse» (2,2; 4,1; 5,21; 6,30; *episynagomai*, 1,33), derivado de *synagogê*, «sinagoga», cf. Mateos, «Algunas notas (IV)» 66-68.

llegados, gr. *elthontes*, referido a los letrados. La ausencia de artículo los distingue de los de 3,22.

2 *y notando que algunos de sus discípulos comían*, gr. *kai idontes tinas tôn mathêtôn autou hoti... esthiousin*, lit. «al haber visto a algunos de sus discípulos que comían»; prolepsis, el sujeto de la oración secundaria se anticipa a la principal, cf. 11,32; 12,34; Blass § 476.1; Zerwick § 207; Moulton-Turner III 325. Los participios *elthontes* e *idontes*, unidos por *kai*, tienen el mismo sujeto y el mismo valor temporal: «llegados... y habiendo notado/visto». Nótese la posición inicial enfática en el texto griego de «algunos discípulos» (lit. «viendo/notando a algunos discípulos que...») y, en la subordinada, de «con manos profanas» («que con manos profanas, es decir, sin lavar, comían los panes»), Gundry 348. La construcción *tinas tôn mathêtôn* es paralela a *tines tôn grammateôn*.

comían los panes, gr. *esthiousin tous artous*, pres. histórico. Pesch I 575, con Lohmeyer, se inclina a interpretar el artículo como deíctico, «los panes allí presentes», pero puede ser también anafórico, con referencia al episodio anterior del reparto a la multitud; de hecho, dado que la comida no consistía sólo en pan, el plural parece inadecuado para el sentido deíctico. En cambio, cuando a continuación se habla del comer de los judíos, sin complemento (vv. 3.4), tiene exclusivamente sentido real. Esta oposición: con/sin complemento, insinúa que el sentido de «comer los panes» (v. 2) o «el pan», articulados, es figurado y se refiere a una enseñanza o doctrina, en relación con lo sucedido en el episodio de los panes (plural) (cf. Derrett, *koinos* 77; Gundry 348) o con la enseñanza de Jesús (singular). Para el semitismo «comer pan», sin artículo, vse. 3,20 Lect.

profanas, gr. *koinois*; *koinos*, «común», «profano», se opone a *hagios*, *hieros*, «santo», «sagrado». Lo «común» (a judíos y paganos) no es necesariamente impuro, pero no pertenece al ámbito divino (vse. Nota Introductoria).

es decir, gr. *tout' estin*, sin afectar a número o caso, aquí con instrumental, Robertson 399, 416, 705. La fórmula ordinaria en Mc es *ho estin* (3,17; 7,11.34; 12,42; 15,16.42).

sin lavar, gr. *aniptois* (única vez en Mc).

3 *Es que...*, anacoluton, es decir, paréntesis que interrumpe o cambia la construcción, Blass § 465.1.b.

todos los judíos, gr. *pantes hoi Ioudaioi*; fuera de este lugar el término «judíos» aparece sólo en la fórmula «rey de los judíos» (15,2.9.12.18,26).

si no se lavan las manos, gr. *ean mê ... nipsontai tas kheiras*, media transitiva, Robertson 806.

hasta la muñeca, gr. *pigmê*, «puño». En consecuencia, la traducción puede

ser o bien, «con el puño» (dat. instrumental), en el sentido de «restregar con el puño», para indicar lo concienzudo del lavado, o bien la propuesta (sentido local, «[en] el puño», «hasta la muñeca»); cf. Black, *Approach*, 8s; M. Hengel, «Mk 7,3 *pygmê*» 182-198; McEleney, «Authenticating Criteria» 454; Lambrecht, «Jesus and the Law» 47. En el último caso el dativo es difícil de explicar, pero Lagrange cita Sofocl. Antig. 1236: *êreise pleurais messon egkhos*, «en el costado». Algunos codd. lo omiten; otros, *pykna*, «a menudo». Cf. Gnilka I 281; Strack-B. I 691-695.

la tradición de sus mayores, gr. *tôn presbyterôn*, lit. «de los ancianos», pero en este pasaje se refiere a los «antiguos» o antepasados de quienes procedían las tradiciones. En los demás pasajes de Mc (8,31; 11,27; 14,43.53; 15,1) el término designa a los «senadores», es decir, a los miembros de la aristocracia civil que, con los sumos sacerdotes y los letrados, constituían el Sanedrín o Gran Consejo judío.

4 *de la plaza*, gr. *ap' agoras*, ausencia de artículo en locución preposicional, pero sentido definido, Robertson 791; Blass § 255.2; Moulton-Turner III 259. *apo* en vez de *ex*, «a la vuelta del mercado», expresión elíptica, Blass § 209.4. Sin embargo, la expresión *ap' agoras* admite dos interpretaciones: 1) en sentido local-temporal: de vuelta de/al volver de la plaza, construcción griega desde Homero con *apo* o *ek* (l.v. *hotan elthôsin ap'* D W y otros); 2) Black, lo que viene/traen de la plaza, interpretando *apo* como el *ma* aram. en uso partitivo, cf. *Approach* 54: «lo que se trae de la plaza»; Taylor 395: *apo*, aram. *min* puede tener sentido partitivo: cualquier cosa del mercado. El uso es también griego, *ap' agoras* llega a significar «la compra», lo que viene del mercado; así Lagrange; cf. Reiser 18. Es más probable la segunda interpretación, porque ya se ha mencionado el lavado personal; además de esto, lavan también lo que han comprado y enjuagan los recipientes; Black 37, Lagrange, Taylor, Nestle. Reiser 19 opta por la primera, a causa de la dificultad de la voz media de *baptizontai* o *rhantizontai*; de modo parecido, Bauer, s.v. *agora*: como la voz media dice algo de las personas, también *ap' ag.* debe decirlo y hay que rechazar la interpretación posible «la compra». Sin embargo, como nota Zorell, *Lexicon*, bajo *rhantizô*, la voz media puede significar «se conspergere» o «sibi conspergere», con lo que el texto hace sentido.

si no lo remojan, gr. *baptizontai*, l. v. *rhantizontai*; voz media de cómodo o provecho. Sobre *rhantizô*, cf. Hunzinger *TWNT* VI 976-984; Pesch I 577, nota 10.

a las que se aferran por tradición, gr. *ha parelabon kratein*, lit. «que han recibido por tradición para mantenerlas»; *kratein*, infin. completivo de finalidad, Robertson 1087; Blass § 390.2; 392.3; Moulton-Turner III 135. Como *paradidômi* (v. 13), también *paralambanô* es un término técnico para indicar el proceso de la «tradición de los mayores» (cf. Aboth 1,1); Pesch I 578, nota 13.

enjuagar, gr. *baptismous* (sólo aquí en Mc), «lavados» «enjuagues». Sobre el término *baptismos* como designación de una ablución levítica, cf. Oepke, *TWNT* I 543; Pesch I 577, nota 12.

jarras, gr. *xestôn*, del latín *sextarius*, la sexta parte de un «modio»; la metátesis se debe a que la combinación *xt* es inusitada en griego; Blass § 5.1.c; Moule 192.

ollas, gr. *khalkiôn*, vasijas de bronce; en el contexto, para guisar.

Buenos codd. añaden *kai klinôn*, «y lechos/divanes», dudoso y omitido por muchas ediciones críticas. Vse. Metzger, *Textual Commentary* 93s.

5 *le preguntaron*, gr. *kai eperôtôsin auton* (cf. 5,9); *kai*, l.v. *epeita* no seguido de *de*, como en clásico; Blass § 459.4; pres. histórico, tres veces en Mc cuando el verbo precede al sujeto, cf. 14,27.30, Reiser 79.

entonces, gr. *kai* inicial reasuntivo.

¿Por qué razón...?, gr. *dia ti*, cf. 2,18; 11,31.

no siguen, etc., gr. *ou peripatousin... kata...*, «no caminan/proceden... conforme a...»; «caminar» metáf. de «proceder», «portarse», común en lenguaje moral/espiritual: 2Re 20,3; Prov 8,20; Sal 119,1ss; Jn 8,12; 13,35; Rom 8,4; 14,15; 2Cor 10,2.3; Ef 2,2; 1Jn 1,6. El término clásico de los rabinos para la norma moral de conducta es *balaka*, «camino».

de los mayores, gr. *tôn presbyterôn*, «de los ancianos/antiguos/antepasados».

ese pan, gr. *ton arton*, articulado, anafórico a v. 2 («los panes»); cf. 3,20: «comer pan», sin artíc.

con manos profanas, gr. *koinais khersin*, l.v. (D) *koinais tais khersin*; adjet. predicativo, Moulton-Turner III 185.

6 *¡Qué bien...*, gr. *kalôs*, en el sentido de «acertadamente» (cf. 12,28.32).

Isaías, cf. 1,2.

de vosotros los hipócritas, gr. *hymôn tôn hypokritôn* (única vez en Mc), artículo en una aposición a pronombre personal, Blass § 268.3; Moulton-Turner III 206; cf. 12,15: *hypokrisis*, referido a fariseos y herodianos.

pueblo, gr. *laos*, sólo aquí y en 14,2.

me honra, gr. *timâ*, l.v. *agapâ*, D W y otros.

está muy lejos, gr. *porrô apekhei* (cf. 14,41: *apekhei*), «está muy distante», la posición de *porrô* ante *apekhei* subraya la distancia, Gundry 350.

7 *En vano*, gr. *matên*, «en vano, inútilmente» (cf. LXX Is 27,3; 28,17; 30,5; 41,29), en posición inicial enfática.

me dan culto, gr. *sebontai me*, *sebomai*, «venerar», «reverenciar», «dar culto».

pues enseñan como doctrinas, gr. *didaskontes didaskalias*, partic. con valor causal; acusat. interno, Blass § 153.2.

preceptos, gr. *entalmata* (única vez en Mc).

8 Asíndeton inicial; *dejáis... para aferraros*, gr. *aphentes... krateite*, «dejando... os aferráis»; la traducción refleja la incompatibilidad implícita entre los dos términos.

la tradición de los hombres, gr. *tên paradosin tôn anthrôpôn*, denomina despectivamente «la tradición de los mayores» (v. 5) y contrasta con «el mandamiento de Dios».

mandamiento, gr. *entolê* (7,9; 10,5.19; 12,28.31), aquí el singular puede compendiar el conjunto de los mandamientos, «la Ley de Dios», como opuesta a la tradición humana, Bauer, *s.v.* 2.a.*a*, o bien, referirse al amor al prójimo como a uno mismo (Lv 19,18).

9 *Y añadió*, gr. *kai elegen autois*; *elegen* enlaza con el *eipen* anterior (v. 6) y expresa continuación del tema, Blass § 329.

¡Qué bien..., gr. *kalôs*, irónico; Robertson 1198; Blass § 495.1: cf. v. 6.

echáis a un lado, gr. *atheteite*; *atheteô*, usado en los LXX para traducir sobre todo *bgd*, «obrar infielmente», «renegar», y *psh`*, «alejarse», «ser infiel», adquiere el significado de «desobediencia» y posee «en gran medida el carácter de una rebelión deliberada», cf. Maurer, *atheteô* 159; Pesch I 582. Acentúa el «dejar» de antes (v. 8).

para implantar, gr. *hina stêsête*, con Lagrange, Nestle, etc.; l.v. *hina têrêsête* (Bover), «conservar, observar»; Vulg.: «servetis».

10 *Sustenta*, gr. *tima*, «honra», que no significa solamente dar muestras de respeto a los padres, sino impedir que caigan en una condición deshonrosa; en este caso, la miseria, cf. Pesch I 581 y nota 22a; 1Tim 5,3.

deje en la miseria, gr. *kakologôn*, según Éx 21,17 (cf. Lv 20,9; Dt 27,16; Ez 22,7; Prov 20,9a LXX), donde la raíz hebr. *qll* tiene el sentido de «privar de lo suyo» (cf. Éx 20,12; Lv 20,9; Dt 5,16); «kakologeô» no significa aquí, por tanto, «maldecir», sino privar a los padres de lo que les corresponde y condenarlos a la miseria; cf. Gundry 352.

a su padre o a su madre, gr. *patera ê mêtera*, sin artículos, Robertson 793.

tiene pena de muerte, gr. *thanatô teleutatô*, dativo de sustantivo-hecho con el lexema verbal correspondiente, traducción de infinitivo absoluto hebreo, Moulton-Howard II 443; Blass § 198.6; Taylor 400. *thanatos*, cf. 9,1; 10,33; 13,12; 14,34.64. *teleutatô*, imper. de *teleutaô*, «finiquitar/morir»; Vulg.: *morte moriatur*.

11 *vosotros*, gr. *hymeis*, enfático, contrapuesto a Moisés (v. 10).

si uno, gr. *anthrôpos*, en el sentido de «uno», «alguno»; según M. Black, *Aramaic Approach* 107, semitismo, pero no necesariamente según Reiser 20s, quien cita además 1,23; 3,1; 4,26; 5,2; 12,1.

sea korban, es decir, ofrenda, gr. *korban, ho estin, dôron*. *Korban*, indeclinable (única vez en NT; no en los LXX), transliteración del hebr. *qarban*, «ofrenda», que se usaba a modo de juramento, Robertson 270; Blass § 58; cf. Taylor 401s. Frase elíptica, *korban [estô/esti]*, «sea/es ofrenda», Blass § 128.5; cf. Mt 27,6: *korbanas*, el tesoro del templo, adaptación del arameo *qurbana*, Rengstorf, *korban* 859.

eso mío con lo que podría ayudarte, gr. *ho ean ex emou ôphelêthês* (subj. aor. pas.), lit. «aquello con que habrías podido (*ean* = *an*) [tomándolo] de mí (*ex emou*) ayudarte»; Robertson 599. l.v. *ôphelêthês* (indic. aor. pas.), preferida por Moule 131; cf. Moulton-Howard II 85. Prótasis implícita: «[Si no lo hubiera declarado] korban/ ofrenda», Moule 151.

12 *ya no lo dejáis...*, paso de estilo indirecto a directo, Blass § 479.3.

por el padre, gr. *tô patri*, dat., como en clásico, Robertson 484.

no... hacer nada, gr. *ouketi... ouden poiein*; *ouden* con infinitivo después de *ou* en oración principal, Robertson 1162.

13 *invalidando*, gr. *akyrountes* (única vez en Mc); *akyroô*, «anular, abrogar», término técnico para la abrogación de leyes o tratos, Moulton-Milligan 20.

la palabra de Dios, gr. *ton logon tou Theou* (única vez en Mc).

que habéis transmitido, gr. *hê paredôkate*, atracción del relativo al caso del antecedente (dativo) (única vez en Mc), Robertson 715; Blass § 294; Zerwick § 16. Orac. subord. redundante, Moulton-Howard II 419. Para la construcción, cf. Neirynck, *Duality* 76-81.

de éstas hacéis muchas, gr. *paromoia toiauta polla poieite*, «hacéis muchas cosas parecidas a éstas».

DELIMITACION, CONTENIDO Y DIVISION

Los límites de la perícopa están marcados por los personajes que aparecen en ella: en primer plano, Jesús y los fariseos y letrados; en segundo plano, algunos discípulos. Los fariseos y letrados desaparecen en la perícopa siguiente, donde, en cambio, aparece «la multitud» (7,14-15).

Después de exponer la situación de conflicto (vv. 1-4), se narra la interpelación acusatoria de fariseos y letrados a Jesús por el modo de actuar de los discípulos, que no respetan la tradición de los mayores (v. 5), y la invectiva de Jesús a sus adversarios acusándolos de invalidar el mandamiento de Dios en nombre de sus tradiciones, y justificando así el proceder de los discípulos (vv. 6-13)[13].

En resumen:

7,1-4: Situación de conflicto.
7,5: Interpelación de fariseos y letrados a Jesús.
7,6-13: Respuesta de Jesús.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. La conjunción inicial (*kai* = «y», no traducida) (v. 1) enlaza esta perícopa con los episodios anteriores.
2. «se congregaron» (v. 1), en pres. histórico (lit. «se congregan»); este verbo, emparentado con «sinagoga», señala, como en ocasiones anteriores (2,2; 4,1; 5,21; 6,30), que los que se acercan a Jesús profesan la ideología del judaísmo.
3. Los fariseos (v. 1, cf. 2,23; 3,6), con artículo de totalidad; letrados de Jerusalén (v. 1), como en 3,23 (cf. 2,16: letrados fariseos).
4. «algunos de sus discípulos» (v. 2), no todos (única vez que Mc usa el pron. indef. antes de *mathetai*).
5. «comían los panes» (v. 2, en pres. histórico, «comen»), «comer» (vv. 3.4), «comer el pan» (v. 5); cf. «comer pan» (3,20).
6. Lo «profano» (v. 2) no equivale sin más a lo «impuro» (vse. Nota Introductoria).
7. Por el contexto, el término «los judíos» (v. 3) designa aquí a los observantes.

[13] Cf. Pesch I 574, para quien la narración presenta la estructura tripartita de la disputa: 1) descripción de la situación de conflicto (vv. 1-4); 2) objeción de los adversarios (v. 5); 3) respuesta de Jesús en dos tiempos (vv. 6-8.9-13).

8. Uso del verbo *baptizô* («remojar») y el sustantivo *baptismos* («enjuagar») (v. 4), que recuerdan la actividad de Juan Bautista.

9. «tradición» (gr. *paradosis*, cinco veces: vv. 3.5.8.9.13). No aparece en el resto de Mc.

10. «le preguntaron» (v. 5), en el texto en pres. histórico («le preguntan»).

11. ¿Por qué razón...? (gr. *dia ti*, v. 5), como en 2,18 (en boca de los discípulos de Juan y fariseos) y 11,31 (puesto en boca de Jesús por los dirigentes).

12. Isaías (v. 6), mencionado antes en 1,2; citado, sin mención, en 4,12.

13. «el mandamiento de Dios» (v. 8); cf. v. 9, donde se ejemplifica con el cuarto mandamiento del Decálogo.

LECTURA

Situación de conflicto

1-2 *Se congregaron alrededor de él los fariseos y algunos letrados que habían llegado de Jerusalén y, notando que algunos de sus discípulos comían los panes con manos profanas, es decir, sin lavar...*

No se explicita el tiempo ni el lugar en que acontece lo narrado [14], aunque puede localizarse en Galilea, dado que los letrados llegan de Jerusalén [15]. Por otra parte, en el original griego la perícopa comienza con la conjunción «y» («Y se congregaron»), indicando que está en relación con lo anterior; esta relación será especificada más adelante por la mención de «los panes».

Como en ocasiones anteriores (2,2; 4,1; 5,21; 6,30), al usar el verbo «congregarse», emparentado con «sinagoga», Mc señala que la ideología de los que se acercan a Jesús es la propia del judaísmo (nota fil.). Esto prepara la atmósfera en que va a desenvolverse la narración. Por otra parte, el empleo del presente histórico (lit. «se congregan»), puede indicar que la cuestión aquí tratada tenía vigencia en tiempo del evangelista.

Los fariseos (totalidad) son los observantes escrupulosos de la Ley (cf. 2,23-26) y los que dominan la sinagoga (cf. 3,2.6). Los letrados son los maestros reconocidos (cf. 1,22). Los fariseos, de-

[14] Gundry 348 supone que el lugar es la región de Genesaret, donde se ha desarrollado la escena precedente (6,54-56). Para Gnilka I 279, la introducción puede valer como ejemplo de perícopa sin localización, insertada sin vínculo alguno con lo anterior. Está colocada aquí en vista del viaje de Jesús a país pagano.

[15] Cf. Taylor 393.

nominación más genérica, se mencionan en primer lugar; en Mc, los letrados pertenecen a esa misma facción religiosa (cf. 2,16), como lo demuestra aquí su asociación para oponerse a Jesús en una cuestión típica de la praxis farisea [16].

Es la segunda vez que aparecen letrados llegados de Jerusalén (3,22): el centro de la institución judía, que no pierde de vista a Jesús, está alarmado por su reciente actividad con el pueblo, expresada sobre todo en el episodio de los panes (6,34-46). Posiblemente a petición de los fariseos de Galilea, el centro manda una delegación cualificada, capaz de dar un juicio autorizado sobre esa actividad [17].

Los dos grupos notan que algunos discípulos comían «los panes» con manos «profanas», es decir, sin lavárselas antes. La expresión es extraña, pues en el lenguaje judío, la ordinaria era «comer pan» (cf. 3,20), sinónimo de alimento. De ahí que la determinación «los» y el plural «panes» le confieran un significado diferente, que no puede ser más que el que se deriva de la relación de este episodio con el reparto de los panes a los cinco mil (6,34-46) [18]. En aquella ocasión Jesús no exigió pruebas de pureza ritual para participar en la comida, admitió a toda aquella multitud sin poner condiciones. Por eso algunos discípulos prescinden ahora de los ritos purificatorios antes de comer «los panes» [19].

Para fariseos y letrados, el contacto con paganos y con ciertas cosas u objetos era causa de impureza; pero, además, los judíos que no observaban la Ley eran considerados «profanos», como si no formaran parte del pueblo santo de Israel, equiparándolos así a los paganos. Tratar con ellos ponía en peligro de contraer impureza y de ser excluido del pueblo de la alianza. Por

[16] En Mc, los letrados son intercambiables con los fariseos o son considerados un grupo dentro de ellos, cf. Quesnell, *The Mind of Mark* 254s.

[17] Gnilka I 279: La autoridad de los letrados de Jerusalén, probablemente llamados en ayuda por los fariseos, era bien conocida; cf. Midr. Klgl 1,1: «En cualquier parte donde llegaba uno de los de Jerusalén a las provincias, se le ponía un asiento, para que se sentara y oír su sabiduría»; cf. Strack-B. I 691.

[18] Cf. Quesnell, *The Mind of Mark* 229; Lambrecht, «Jesus and the Law» 45; Gundry 348.

[19] La primera vez que se mencionan se habla de «algunos (*tinas*) discípulos», y se dice que «comen» (*esthiousin*), en presente histórico, que puede ser habitual o iterativo. Cuvillier, «Tradition et rédaction en Marc 7:1,23»: La mención de «algunos discípulos» indica la controversia entre la sinagoga y un grupo específico del cristianismo naciente; cf. Lambrecht, *art. cit.* 73.

eso, «comer con manos profanas» significaba no precaverse de este peligro antes de realizar una acción sacra, como ellos consideraban la comida, precedida como lo estaba de una bendición [20]. El lavado ritual de las manos era una precaución que les daba seguridad sobre su pertenencia al pueblo consagrado [21].

El texto, sin embargo, va más allá: interpretando la mentalidad de fariseos y letrados, el narrador identifica lo profano con lo impuro, puesto que el rito de lavarse las manos tenía por objeto eliminar la impureza [22]. Las manos son profanas/ impuras porque no se han lavado. El fariseísmo calificaba de impuro todo lo profano (= lo no consagrado).

Al no lavarse las manos antes de comer, algunos discípulos se comportaban, por tanto, como si no considerasen fuente de impureza el trato con los israelitas no observantes. A raíz del episodio de los panes, esos discípulos han sacado una conclusión en relación con Israel: todo el pueblo está en la esfera de Dios, es pueblo santo. Como originalmente, en tiempo de Moisés, no hay israelitas de primera y de segunda categoría. No reconocen un ámbito profano dentro del pueblo; vuelven a lo preexílico, antes de la constitución de los «piadosos» y de la sinagoga. Daban así a entender que no admitían dentro del pueblo de Israel la discriminación religiosa practicada por los fariseos. Esto es lo que alarma a fariseos y letrados: está en juego su concepción de la sacralidad del pueblo, que para ellos depende de la observancia de los preceptos legales.

El hecho de que Mc use presentes históricos (lit. «se congre-

[20] Schmid, *Marcos* 195: Las disposiciones de Ex 30,17ss sobre el lavado de las manos valían sólo para los sacerdotes de turno en las funciones del culto, no para su vida privada. La extensión de su obligatoriedad a los seglares y para cada comida, atribuida por la tradición rabínica a Hillel y Shammai, se explica por el precepto de bendición antes de cada comida, que la convertía en un acto de culto.

[21] Cf. Pesch I 575: «sin lavar» recuerda Lv 15,11 (*tas kheiras ou neniptai*). El impuro no podía participar en el culto. Gnilka I 279: El concepto de lo puro-impuro es común a muchas religiones. En el origen de esta distinción está la idea de que el hombre, en el trato con lo numinoso, tiene que situarse en un estado elevado y purificarse de todo lo que pudiera ofender a la divinidad y provocar su ira. El estado de pureza se pierde por el contacto con lo impuro; cf. Lv 11-15.

[22] El hecho de apelar a la tradición de fariseos y letrados muestra que no se discute sobre higiene, sino sobre ritos de purificación, sobre el lavado ritual; las manos no lavadas o profanas podían ser impuras por haber tocado algo impuro y a su vez contaminar el alimento (cf. Lv 15,11) y al que lo consumía. La impureza excluía del culto, es decir, del encuentro con Dios; la «profanidad», de la comunidad santificada, del pueblo de Dios; cf. Pesch I 575; Derrett, *koinos* 69; Hauck, *koinos* 791.

gan», «comen») traslada el problema a su época, dando a entender que continúa la controversia con los judíos observantes. Esto permite suponer que, en tiempo de Mc, algunas comunidades cristianas procedentes del judaísmo habían roto con la tradición judía. Otras, en cambio, seguían adheridas a ella [23].

3 *(es que los fariseos, y todos los judíos, si no se lavan las manos hasta la muñeca, no comen, aferrándose a la tradición de sus mayores...*

La práctica ritual de purificación es común a los fariseos y, según Mc, más en general a «todos los judíos», lo que hace pensar en los judíos del mundo entero. Mc subraya así la separación de este pueblo, su falta de contacto con la gente de las naciones donde se encuentran, la vida de gueto que llevan en territorio pagano. Era una característica del pueblo judio, que consideraba impuro todo lo exterior a él [24].

Nótese que en su modo de hablar Mc no se incluye entre «los judíos»; se expresa como un cristiano no vinculado a las prácticas judías [25].

La especificación «los fariseos», que son parte de «los judíos» hace ver que son el influjo o la imposición farisea los que pretenden que todo el pueblo siga esa pauta. No se menciona ahora a los letrados, lo que supone que están incluidos en la denominación «fariseos». En este pasaje, la denominación «los judíos» designa a los que acatan la Ley, excluyendo a los marginados impuros dentro del pueblo [26]. No es, pues, una denominación étnica, sino que se aplica a los que, en virtud de su observancia, se consideran el verdadero Israel: son los fariseos y sus secuaces, que con su ideología religiosa quieren dominar al pueblo.

Los fariseos se presentan como observantes estrictos: se lavan las manos «hasta la muñeca» [27]. Para ellos, es más importante

[23] Cf. Pikaza, *Marcos* 98.

[24] Cf. Arens, *Asia Menor* 182s.

[25] Cf. Pesch I 572; Gundry 349, 360. Taylor 394: Al decir «los judíos», el evangelista se coloca en el punto de vista de un pagano-cristiano.

[26] Para Pesch I 576s la afirmación «todos los judíos» es una exageración con sentido polémico. Para Gundry 349 es una hipérbole que subraya el poder iconoclasta de Jesús.

[27] El lavado de las manos se realizaba con un doble vertido de agua, llamados la primera y la segunda agua. Para verter el agua se utilizaba un recipiente; estaba prohibido usar el cuenco de la mano. Se podía dejar correr el agua sobre las dos manos al

cumplir la tradición que comer («si no, no comen»). El comer es peligroso o abominable si no se han lavado las manos, pues puede ser ocasión de impureza. La mano puede contaminar el alimento, y esa impureza pasar al hombre, impidiéndole el acceso a Dios. La usanza tiene, pues, un fundamento teológico. Para ellos, el contacto con las cosas de la vida ordinaria separa de Dios. El acto de «comer los panes» es un caso particular de todo un mundo que amenaza al judío con romper su relación con Dios. Primero hay que afirmar la separación, despegarse de lo cotidiano, luego comer [28].

Para el fariseo, el lavado elimina la impureza que se haya podido contraer; el que no lo practica no se comporta como judío, no valora su pertenencia al pueblo «santo».

Nótese que cuando se habla del lavado de los fariseos no

mismo tiempo o sobre una después de la otra. En el último caso se recomendaba precaución, para que la mano pura no volviese a ser impurificada por la otra. El agua que se usase debía naturalmente ser pura/limpia y no haberse utilizado para otros menesteres; cf. Meyer, *katharos* 424. El agua que chorreaba de las manos se recogía en otro recipiente o se dejaba caer al suelo.

Para que las manos obtuviesen por el lavado una verdadera pureza ritual, había que prestar atención especialmente a estas cosas: 1) en el primer vertido no tener nada en la mano que pudiese impedir que el agua llegase a algún lugar de la mano; 2) el que se lava o se deja lavar las manos tiene que acompañar el lavado con la intención; 3) teóricamente, la impureza de la mano se extiende hasta la muñeca. La primera agua que se echa en la mano quita la impureza de la mano, pero queda ella misma impura; el segundo vertido no purifica la mano, que ya está pura, sino sobre todo el resto de la primera agua que haya podido quedar en la mano, pero sólo hasta la muñeca, no más arriba. De esto se deduce que la primera agua debía correr por la mano entera y hasta la muñeca, de lo contrario, la mano seguiría impura. En caso de que la primera agua pasase de la muñeca hasta el antebrazo, cabía la posibilidad de que el segundo vertido, si éste había sobrepasado la muñeca, revirtiese sobre la mano ya pura y volviera a impurificarla. Para impedirlo, se recomendaba tener las manos durante el vertido con las puntas de los dedos hacia arriba y que la muñeca quedase abajo. En esta postura debían mantenerse las manos hasta el momento de secarlas después del segundo vertido. Cf. Strack-B. I 698s; Taylor 397s; Cohen, *Talmud* 290s.

[28] Algunas sentencias de rabinos: «Quien come el pan sin lavarse las manos es como quien está al lado de una prostituta» (Sota 4b; Cohen, *Talmud* 290; Strack-B. I 703). «La persona que desprecia lavarse las manos antes de la comida debe ser excomulgada» (*Berakot* 47b; Cohen 291). R. Aqiba prefería morir antes que comer sin lavarse las manos (*Erubim* 21b; Bonsirven 774). Gnilka I 280: Lo mismo los esenios que los fariseos se esforzaban por extender a los laicos los usos y costumbres sacerdotales. En la Mishna, doce tratados (la última parte entera) están dedicados a cuestiones de pureza. Los mínimos preceptos aprisionaban el pensamiento y la acción del hombre religioso, aunque no faltaban quienes insistían en que la pureza moral era más importante que la ritual. La pureza levítica debía ser símbolo de la pureza moral, por eso los profetas se vieron obligados repetidamente a poner en cuestión la exigencia levítica de pureza exterior. Jesús continúa la línea de los profetas. Cf. Meyer, *katharos* 425s.

dice el texto que no coman «el pan» o «los panes» (v. 3) sin lavarse antes, sino sencillamente que «no comen» sin lavarse, pues se trata de la comida material. Esto confirma el doble sentido, material y figurado, de la acción de los discípulos, que sin lavarse comen «los panes».

La práctica que los fariseos se imponen ha sido trasmitida por los «mayores» o ancianos, es decir por rabinos de prestigio, los doctores de la Ley[29]; pertenece a la tradición oral, a la que ellos «se aferran», es decir, a la que profesan una fidelidad a ultranza, intransigente y obstinada, y en la que encuentran su seguridad e identidad.

Para los fariseos, no había diferencia entre un mandato de la Ley y una prescripción de la tradición. De hecho, la opinión corriente entre ellos afirmaba que las tradiciones orales habían sido reveladas por Dios a Moisés en el Sinaí, como interpretación de la Ley escrita; se habían transmitido, junto con la Ley, primero a Josué y a los sucesivos jefes; más tarde, de un doctor a otro. Los letrados eran sus depositarios[30]. El vínculo de unión entre Moisés y ellos (los doctores de la Ley) fueron los profetas, a quienes los letrados concebían ante todo como intérpretes de la Ley sobre la base de esta tradición. Los preceptos de la tradición no sólo tenían el mismo valor que los preceptos escritos, sino incluso mayor, hasta el punto de que una transgresión de la Torá era menos grave que una de la tradición[31].

4 ... *y lo que traen de la plaza, si no lo remojan, no lo comen, y se aferran a otras muchas cosas que han recibido por tradición, como enjuagar vasos, jarras y ollas.)*

Mc describe el contenido de otras tradiciones, también relativas al campo de la comida, a las que «los judíos» se aferran y que consideran inviolables. Después de la purificación de las manos,

[29] Pesch I 577 nota 9: A propósito de *presbyteroi* en tiempos del Sinaí, cf. Nm 11,16s.24s; Dt 32,7; Jos 24,31. Más tarde se llaman así también los letrados ordenados, que se ocupan de la tradición; cf. Bornkamm, *presbyteros* 660s.

[30] Cf. *Berakoth* 1,3; Bonsirven, *Textes rabbiniques* 397, p. 92: A finales del siglo I d.C., para los judíos, la Escritura, la Mishna, el Midrash, los Halakot y los Haggadot tenían el mismo valor y la misma obligatoriedad (cf. Sifré Dt 33,3 334; Baba Qama 4b,24; Strack-B. IV 361), quizá porque los doctores, considerándose sucesores de los profetas, se arrogaban el derecho de suspender, interpretar y abolir la Ley escrita. También en Qumrán, junto a la Ley de Moisés había tradiciones sacerdotales-sadoquitas que el candidato prometía cumplir (1QS 5,8s; IQSa 1,1ss).

[31] Cf. Leipoldt-Grundmann, *El mundo del NT* I 288.

tienen que purificar «lo que traen de la plaza», los víveres, sumergiéndolos en agua, por si el contacto con otras personas u objetos les han transmitido impureza.

Por último, también los utensilios de cocina (vasos, jarras y ollas), aunque, estando en la casa, no han sido tocados por otros. Llevan así el escrúpulo y la minuciosidad al extremo. Hay que tomar precauciones con todo lo que pueda tener relación con la comida, pues ésta es la penetración del mundo exterior en el hombre y, para ellos, ese mundo está manchado. La comida, que mantiene la vida, se ve amenazada constantemente por el contagio de la mancha [32]. La tradición regula la relación con el exterior; no deja lugar a la libertad ni a la espontaneidad [33].

Para la purificación de los alimentos y de los utensilios usa Mc términos (*baptizô, baptismos*, traducidos por «remojar», «enjuagar») que recuerdan los empleados antes para describir la actividad de Juan Bautista (1,4.5: *baptisma*, «bautismo», *baptizô*, «sumergir/bautizar»). Para Juan, lo que hacía «santo» al pueblo de Israel era la ruptura con la injusticia; bautizaba a las personas, como señal de un cambio de vida. Para los fariseos, su permanencia en el pueblo «santo» depende de ciertos ritos purificatorios de cosas y objetos, como si el mal estuviera fuera y no dentro de la persona.

Interpelación de fariseos y letrados

5 *Le preguntaron entonces los fariseos y los letrados: «¿Por qué razón no siguen tus discípulos la tradición de los mayores, sino que comen ese pan con manos profanas?»*

Se reanuda la narración, interrumpida por el paréntesis explicativo (vv. 3-4) y que continúa en presente histórico (lit. «le

[32] No pocos mss. añaden «lavar los lechos» donde se sentaban o recostaban para comer. Según Gnilka I 282 esta lectura, que debería conservarse en el texto, es irónica y confirma el tono agresivo del inciso.

[33] Josefo describe la importancia de la Ley (cf. Gutbrod, *nomos* 1040-1050) con estas palabras: «Nuestro legislador..., por un lado, estuvo atento a que no faltara a la praxis moral la instrucción teórica, y por otro quiso estar seguro de que la Ley, redactada en palabras, se pusiera en práctica. Por eso, desde el momento en que comienza la educación y la vida familiar de cada uno, no dejó nada, ni lo más nimio, a la elección y al arbitrio de aquellos a quienes sus leyes estaban destinadas... para que viviéramos bajo él, como bajo un padre y un amo, y no pudiéramos pecar ni con premeditación ni por ignorancia»; cf. Leipoldt-Grundmann, *El mundo del NT* I 285.

preguntan»), indicio de la actualidad que tenía en tiempo de Mc la cuestión que en ella se plantea. Los fariseos y letrados se dirigen a Jesús con el mismo tono exigente usado por los discípulos de Juan y los fariseos discípulos en 2,16 («¿Por qué razón... tus discípulos no ayunan?»).

En el relato de Mc han aparecido dos encuentros de Jesús con los fariseos (2,23-28; 3,1-7a) y otro con los letrados bajados de Jerusalén (3,22-30); en los dos primeros casos se trataba de la observancia de la Ley y de la promoción del hombre, en el tercero, de su liberación de los fanatismos («demonios»). Fueron los letrados llegados de Jerusalén quienes difamaron a Jesús afirmando que estaba poseído por Belcebú y que era un agente del jefe de los demonios (3,22.30). El hecho de que ahora vuelvan a tratar con él parece indicar que han encontrado una acusación aún más grave.

En el caso presente, los letrados no actúan basándose en referencias, como sucedía en 3,22, sino que parten de un conocimiento inmediato. La causa de que fariseos y letrados se acerquen a Jesús es lo que han visto, y protestan contra ello. Posiblemente los fariseos habían avisado al centro, que ha mandado una comisión investigadora; ésta ha constatado la veracidad de la denuncia. Se alían los dos grupos y van a centrarse en censurar el modo de proceder de los discípulos.

Ellos han visto a algunos discípulos, pero la pregunta los engloba a todos («tus discípulos») reprochando a Jesús que sus seguidores actúen al margen de las tradiciones judías, cosa tan grave como vivir al margen de la Ley. Aunque sólo les consta de «algunos» discípulos, piensan que eso es lo que Jesús quiere de todos ellos.

La primera cuestión es de principio y consiste en que los discípulos no se atienen a «la tradición de los mayores», ya mencionada antes (v. 3) al describir los minuciosos ritos de purificación practicados por los fariseos antes de comer. Como se ha dicho, ellos atribuían autoridad divina a esta tradición, equiparándola a la Ley escrita, y los letrados eran sus guardianes. No seguir la tradición de los mayores equivalía, por tanto, para los fariseos, a ignorar la voluntad de Dios mismo[34].

[34] Cf. *Berakot* 60b; «Bendito seas tú, Señor Dios nuestro, Rey del universo, que nos han santificado con tus preceptos y nos has mandado lavarnos las manos»; cf. Cohen *Talmud* 291.

Esa falta de fidelidad a la tradición se muestra en que los discípulos comen el pan «con manos profanas». No respetan la distinción entre lo sagrado y lo profano, sobre la que se fundaba la religión judía. Los fariseos y los letrados se dirigen a Jesús, pues piensan que los discípulos actúan así por su culpa: él no enseña esa distinción ni que la cercanía a Dios exija condiciones particulares. Para ellos, el pueblo es profano, además de impuro; no es parte de Israel, el pueblo consagrado, porque no observa la Ley, que es el único medio de mantenerse en la esfera de lo sacro; ese pueblo es ajeno a la alianza, al espacio divino, como los paganos. En el momento en que se pone en tela de juicio esa distinción, piensan los fariseos que la religión judía cae por su base.

Interpelan a Jesús como maestro, responsable de la conducta de los suyos. Él les permite libertad frente a las tradiciones (cf. 2,18); es causa de que sus discípulos vivan como si no fueran judíos, pues no se atienen a «la tradición de los mayores», cuyas prescripciones, transmitidas oralmente y desarrolladas con el tiempo, circundaban la Ley como un cerco protector y tenían la misma autoridad que ella[35].

En este lugar, los fariseos y letrados no hablan ya de «comer los panes» (v. 2), sino «el pan», desprendiendo la acción de la circunstancia concreta y elevando la cuestión a principio.

Al comer «el pan» con manos profanas, los discípulos manifiestan no creer que el trato con personas o el contacto con objetos de la vida ordinaria sea causa de impureza. No admiten, por tanto, la marginación religiosa dentro de Israel ni que el acceso del pueblo a Dios necesite de tantas observancias, requisitos y precauciones. Para los fariseos y letrados esto es motivo de gran escándalo, pues invalida según ellos el principio de que la observancia de la Ley escrita y oral (tradiciones) es condición para pertenecer al pueblo «santo».

En este modo de obrar se refleja un aspecto del mensaje expuesto por Jesús en Cafarnaún a partir de la curación del leproso (1,45-3,7a) y que luego sintetiza en la expresión «el secreto del reino de Dios» (4,11 Lect.). Este secreto, ahora ya conocido, es el

[35] Gnilka I 281: Un dicho rabínico: «Al que rompe el cerco (la tradición de los letrados) le muerde la serpiente». Rabbí Aqiba: «Igual que la entera Torah es ley dada a Moisés en el Sinaí, así también una pequeña enseñanza es una frase dada a Moisés en el Sinaí» (T. Nidda b. 45a), cf. Pesch I 577.

del amor universal de Dios, que quiere comunicar vida plena a todos los seres humanos, sin distinción de pueblos y razas. Fue en el episodio del leproso donde Jesús tiró abajo la primera barrera, afirmando que también el leproso, prototipo de los marginados de Israel, era objeto del amor de Dios. Al menos algunos discípulos han captado este aspecto, por eso no consideran que el pueblo despreciado por los fariseos sea «profano», es decir, esté fuera del ámbito divino. El contacto con ese pueblo (la multitud alimentada con los panes) no «hace profano» ni impurifica. Es un primer paso en la línea del amor, aunque compatible aún con el exclusivismo judío que los discípulos profesan.

Los fariseos y letrados, por el contrario, que excluyen de su interés a ese pueblo, que establecen cada vez más separaciones respecto a los demás seres humanos, actúan contra el amor universal de Dios, y cuanto más pretenden subrayar su separación por medio de purificaciones más se alejan de él.

Respuesta de Jesús

6-7 *El les contestó: «¡Qué bien profetizó Isaías acerca de vosotros los hipócritas! Así está escrito:* «Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí. En vano me dan culto, pues enseñan como doctrinas preceptos humanos» (Is 29,13)».

Jesús responde a la pregunta de fariseos y letrados con una fuerte invectiva [36]; el hecho de que ésta se dirija conjuntamente a los dos grupos muestra una vez más que también los letrados bajados de Jerusalén pertenecen al partido fariseo.

Para empezar, utiliza Jesús un texto del profeta Isaías, el profeta ya mencionado por Mc, que habló de preparar el camino al Mesías, enderezando sus sendas, es decir, suprimiendo la injusticia y restableciendo la buena relación entre los hombres (Is 40,3; Mc 1,2).

En este caso va a usar el texto de Is 29,13 [37], pero antes, re-

[36] La invectiva presenta una estructura quiástica: *a)* texto de AT (vv. 6-7); *b)* primera acusación (v. 8); *b')* segunda acusación (v. 9); *a')* que surge de un texto de AT (vv. 10-13); cf. Gundry 349.

[37] Para las diferencias con TM y LXX, vse. Lambrecht, «Jesus and the Law» 50; Pesch I 579; Gundry 350. Taylor 396 nota además que muchas palabras del texto profético son *hapax* o poco frec. en Mc: *laos* (14,2); *kheilos; timaô* (7,10; 10,19); *porrô; apekhô* (14,41); *maten; sebomai; didaskalia; entalma*.

sumiendo su contenido, caracteriza a sus adversarios como hipócritas, y los hace destinatarios de la denuncia del profeta («acerca de vosotros»). «Profetizó» no quiere decir que Isaías tuviera en vista a estos hombres, sino que el texto inspirado dura hasta el momento presente («está escrito») y es así un testimonio actual, vivo, que sirve para describir la actitud y el proceder de los fariseos y letrados[38]. Son los representantes de lo peor de Israel.

La palabra «hipócrita» designaba en el mundo griego a un actor[39], aquel que simula actitudes o sentimientos ante un público; fuera de la escena equivale a «farsante».

El texto de Isaías habla de «este pueblo», englobando a todo Israel[40]. En el contexto de Mc, sin embargo, «este pueblo», como antes «todos los judíos» (v. 3), designa a los que siguen la doctrina de fariseos y letrados. Es la única vez que aparece en Mc la palabra «pueblo» (*laos*) en boca de Jesús (cf. 14,2), y no precisamente en sentido favorable.

El texto profético opone por una parte «los labios», las palabras, la exterioridad, al «corazón», la adhesión interior[41]. Los fariseos y letrados hablan siempre de fidelidad a Dios, pero su actitud interior, que desprecia a los que no siguen su interpretación de la Ley y que evita el contacto con la mayor parte del pueblo y con los paganos, no puede ser más opuesta («lejos de mí») a la idea del Dios rico en misericordia y al mandamiento «amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lv 19,18). Esta discordancia entre la apariencia y la interioridad es lo que constituye la hipocresía.

De ahí que su piedad y su observancia estén vacías, porque

[38] Schmid, *Marcos* 196: Lo que dice Isaías de la piedad formalista del pueblo de su época es, al mismo tiempo, una profecía indirecta de la piedad farisea, y así el ataque de Jesús se convierte en una continuación de la lucha de los profetas por el verdadero culto divino.

[39] Pesch I 579: El *hypokritês* es originalmente «el impío que, con sus acciones, se ha alejado de Dios» (cf. Wilkens, *hypokrinomai* 563), el sin Dios, que no observa la ley de Yahvé. Dado que sostiene ser justo y temeroso de Dios, aunque practicando la impiedad bajo este velo, es hipócrita. Gundry 361: La existencia de un teatro griego en Séforis, cerca de Nazaret, aumenta la posibilidad de que Jesús use el término *hypocritai* en el sentido de «actores, farsantes», preocupados en primer lugar por su imagen pública de piedad. Cf. Taylor 396.

[40] Cf. Gundry 351.

[41] Lambrecht, «Jesus and the Law» 51, nota que, al principio, el texto de Isaías está referido al pueblo, pero que, a partir del término *didaskontes* se centra en los que ejercen la enseñanza.

lo que ellos proponen para honrar a Dios no es lo que Dios quiere; no es un corazón sincero y cercano a él por el amor a todos, sino una variedad de preceptos y enseñanzas humanas. La piedad farisea no nace de lo interior, se ha convertido en una rutina ritual [42].

8 *«Dejáis el mandamiento de Dios para aferraros a la tradición de los hombres»*.

Sin transición pasa Jesús del texto profético a una grave acusación personal: ellos abandonan la observancia del mandamiento de Dios, poniendo en su lugar normas humanas [43].

En contexto judío, el mandamiento de Dios puede sintetizarse, como se ha dicho antes, en el del amor al prójimo como a uno mismo (Lv 19,18) o, más en general, en el bien del hombre por encima de todo (cf. Mc 3,4) [44].

Jesús, en primer lugar, devalúa el valor de la tradición; ellos la han llamado reverentemente «la tradición de los mayores»; Jesús la denomina «la tradición de los hombres». Ellos le atribuyen autoridad divina, Jesús la califica de meramente humana, sin origen ni autoridad divina alguna. La tradición oral pretendidamente comunicada por Dios a Moisés no es más que un invento de hombres. Enlaza esta afirmación con el texto profético: «pues las doctrinas que enseñan son preceptos humanos» (v. 7). De ahí

[42] Pérez Fernández, «Lectura del Antiguo Testamento desde el Nuevo Testamento» 458, constata que, si Jesús usó este texto, no fue para explicarlo, como solían hacer los rabinos, sino para aplicarlo denunciando la praxis de su tiempo. Lambrecht, *art. cit.* 49, subraya la falta de sentido de esa religiosidad, pues consiste en «enseñar como doctrinas preceptos humanos».

[43] Pesch I 580: La acusación de sustituir el mandamiento divino por reglas humanas se encuentra también en otras profecías sobre la caída final de Israel; cf. Test. Aser 7,5; Test. Leví 10,3; 14,4; 16,2; Test. Isacar 6,1; Jubileos 23,19-21. La tradición proviene probablemente de Dt 31,27.29, a través de Jub. 6,38. Cf. Berger, *Gesetzauslegung* 15: «Según esta tradición, que encontramos sobre todo en el género de los testamentos, la impiedad de los judíos se extiende sin más también a la enseñanza misma de la Ley». Para Lambrecht, *art. cit.* 72s, los fariseos no merecen que su acusación sea tomada en serio, pues ellos mismos ponen su tradición humana por encima del mandamiento de Dios. El lavado ritual de las manos, como la práctica del «korban», pertenece al conjunto de tradiciones que Jesús considera invenciones humanas.

[44] La única *entolê* de Dios se contrapone a los muchos *entalmata* de la tradición humana (la tradición farisea cuenta 613 mandamientos en la Torah), que conducen al falseamiento y al abandono de la voluntad divina. La ética de Jesús se inspira radicalmente en la voluntad divina tal como ella se manifiesta en una conexión indisoluble entre amor de Dios y amor del prójimo. A Dios se le venera sólo con los labios, es decir, en vano, cuando el servicio al prójimo se sacrifica a reglas humanas.

que pretender honrar a Dios con esas observancias es empresa vana.

La denominación «la tradición de los hombres» equipara de hecho a Israel al resto de la humanidad. Lo que hacen ellos, separar el honor a Dios de la fidelidad al hombre, es común a las otras religiones, aunque precisamente en eso debería estribar la diferencia entre los falsos dioses y el Dios de Israel.

Pero además, la tradición a la que ellos se aferran está en contradicción con el mandamiento de Dios; son de hecho incompatibles. Siendo fieles a la tradición buscan ellos acentuar la separación respecto a la parte del pueblo que no sigue ni practica sus enseñanzas, crean un círculo cerrado dentro del pueblo. Es el espíritu de secta, contrario al amor del prójimo que Dios les exige.

9-13 *Y añadió: «¡Qué bien echáis a un lado el mandamiento de Dios para implantar vuestra tradición! Porque Moisés dijo:* «Sustenta a tu padre y a tu madre» *y* «el que deje en la miseria a su padre o a su madre tiene pena de muerte»; *vosotros, en cambio, decís: Si uno le declara a su padre o a su madre: «Sea korbán, es decir, ofrenda, eso mío con lo que podría ayudarte», ya no lo dejáis hacer nada por el padre o la madre, invalidando la palabra de Dios con esa tradición que os habéis transmitido. Y de éstas hacéis muchas».*

En tono irónico («¡Qué bien...») Jesús da un paso más en la crítica: no sólo se desentienden del mandamiento para aferrarse (actitud interior) a *su* tradición, sino que lo echan de lado para implantarla (imposición a otros). Lo primero se verifica en el terreno subjetivo y personal; lo segundo, en el terreno objetivo y social. Para implantar su tradición contraria a Dios, el mandamiento les estorba y lo descartan[45].

De este modo usurpan el lugar de Dios o se ponen por encima de él. Anteponen su deseo de poder a los intereses de Dios y a los del hombre. Pero, dado que no pueden presentarse como rivales de Dios, pretenden que esas tradiciones proceden de Dios mismo.

[45] Cf. Cuvillier, «Tradition et rédaction» 188: La tradición judía (y, por tanto, también judeocristiana) es denunciada por Jesús como opuesta a la voluntad de Dios, por desviar su sentido fundamental (vv. 10.11: «Moisés dijo... en cambio vosotros decís»).

La tradición humana que ellos siguen les impide practicar el amor al prójimo que les exige la Ley escrita [46]. Para ponerlo en evidencia cita Jesús el mandamiento del amor a los padres, los prójimos más cercanos, mandamiento de tal importancia que su violación implicaba la pena de muerte [47].

La ley mosaica deja claro que todo israelita está obligado a sustentar a sus padres (Éx 20,12; 21,17; Dt 5,16), evitando que caigan en el deshonor de la miseria (not. fil.) [48]; es decir, Dios pide una muestra de amor para el prójimo concreto, respondiendo a una necesidad.

La palabra «korban», ofrenda a Dios (Lv 2,1ss; Nm 7,12, etc.), se usaba como fórmula votiva, para donar al templo algún bien que se poseía, sustrayéndolo al uso de los hombres [49]. En el caso de los padres significaba considerar el honor de Dios, un honor que él no había pedido, es más, contrario a su mandamiento, más importante que el amor a los progenitores.

De este modo, el voto arbitrario era para los fariseos más importante que la obligación natural. El *korban* justificaba la injusticia, ofreciendo a Dios lo que por derecho correspondía a los padres [50]. Pone a Dios en oposición a su misma Ley; crea la imagen del Dios egoísta, que busca sólo su honor, aun a costa del bien del hombre.

Los fariseos y los letrados no prohibían el voto del *korban*

[46] Gundry 351 interpreta las palabras de Jesús de esta manera: «Lo que decís vosotros anula lo que dijo Moisés, y como esto era el mandamiento de Dios, anuláis éste y vuestra piedad legal es un sarcasmo».

[47] Pesch I 581: «La gravedad de la pena pretende evidentemente expresar la importancia del mandamiento divino»; cf. Berger, *Die Gesetzauslegung Jesu* 488.

[48] Pesch I 581: Las palabras de Dt 5,16 se citan según los LXX. En una sociedad fundada sobre los vínculos familiares y la ayuda mutua, el honor a los padres se concreta sobre todo en el sustento, cf. Schroeder, *Eltern und Kinder in der Verkündigung Jesu* 163: «Este punto de vista del derecho al sustento, relacionado con la función protectora de los hijos respecto a sus padres, entraba evidentemente desde el principio en el significado del término "honrar"». Cf. Belo, *Marc*, 197.

[49] Para las diferentes clases de juramentos, cf. Taylor 401s; Strack-B. I 711ss; para *qorbân*, «ofrenda», «sacrificio», como fórmula votiva, y las formas arameas alternativas *qônâm*, *qônâb*, *qônâs*, vse. Rengstorf, *korban* 860-864. Ponunciar *korban* sobre algo significaba sustraerlo, como todo lo que es *qaddosh/hagios*, a cualquier posibilidad de uso profano.

[50] Schmid, *Marcos* 198: Basándose en la doctrina rabínica podía el hijo entregar a la miseria a unos padres que dependieran únicamente de su apoyo, sin tener, por otra parte, que entregar nada de sus bienes o sus ganancias al templo. Porque el voto del *korban* no era más que un voto aparente: el que lo hacía no se imponía a sí mismo ninguna clase de obligación.

respecto a los padres: no lo declaraban inadmisible y nulo[51], ni lo consideraban pecado grave equivalente al desprecio de los padres. No sólo lo consentían, sino que lo fomentaban. Son ellos los perpetuadores de la injusticia. Antes (v. 4) han aparecido como receptores de la tradición, ahora, como trasmisores de ella.

Jesús expone solamente un caso sangrante, pero podría multiplicar los ejemplos («de éstas hacéis muchas»). En conjunto, ellos ponen su tradición por encima de la palabra de Dios; lo que vale no es Dios ni la Escritura, sino lo que ellos inventan y dicen. Han sepultado lo esencial de la antigua alianza.

[51] Pesch I 583: En época posterior (Mishna, *Nedarim* 9,1) se afirma que existe la posibilidad de anular el voto del que ha pronunciado *Korban* o una fórmula análoga con daño de sus padres. Jesús se refiere sin duda a una situación jurídica anterior, cf. Nm 30,3, sobre la indisolubilidad de un voto. Sostiene que no se puede suprimir el respeto debido al hombre para honrar a Dios, cf. Rengstorf, *korban* 865; Gnilka I 284. Jesús rechaza la *halaka* o tradición oral de manera radical, cf. Jeremias *Theology* I 208-211.

II. Mc 7,14-15: *Lo que hace profano al hombre*

[14]Y convocando esta vez a la multitud les dijo:

—¡Escuchadme todos y entended! [15]No hay nada que desde fuera del hombre entre en él y pueda hacerlo profano; no, lo que sale del hombre es lo que hace profano al hombre.

NOTAS FILOLOGICAS

14 *convocando*, gr. *proskalesamenos*, cf. 6,7.

esta vez, gr. *palin*, que, en contexto narrativo, remite a una acción anterior. Cuando en ambos casos el sujeto y el término de la acción son los mismos, se traduce por «otra vez», «de nuevo» (3,20); cuando el sujeto es el mismo, pero el término difiere, como en el caso presente (cf. 6,7), la traducción es «esta vez» (cf. 2,13); cf. Mateos, «Palin» 65-80.

la multitud, gr. *ton okhlon*, determinado; cf. Mateos, *Los Doce* § 315-322.

Escuchadme todos y entended, gr. *akousate mou pantes kai synete*, imperativos de aoristo; los verbos coinciden con los de 4,12: *k. akouontes akouôsin k. mê suniôsin.*

todos, gr. *pantes*, incluye a los dos grupos presentes, la multitud y los discípulos; corresponden a los dos grupos mencionados en 4,10: *hoi peri auton syn tois dôdeka* (cf. 8,34).

15 *No hay nada...*, gr. *ouden estin...*

desde fuera, gr. *exothen*; la terminación *-then* quedó estereotipada y, ya en griego ático, en muchos casos perdía su significado en los términos *esothen* (7,21.23) y *exothen* (7,18), que llegan a significar «dentro» y «fuera»; en estos vv., sin embargo, por su conexión con los verbos «entrar» y «salir», conservan su sentido originario. cf. Taylor 404; Blass § 104/2.

que... entre en él, gr. *eisporeuomenon eis auton.*

pueda, gr. *dynatai*, con valor casi auxiliar, «pueda hacer», prácticamente = «haga»; cf. McEleney, «Authenticating Criteria» 450.

hacerlo profano, gr. *koinôsai*, aor. efectivo. *koinoô*, «hacer profano, sacar al hombre del ámbito divino», cf. 7,2, *koinos.*

no, gr. *alla*, que refuerza la negación anterior.

lo que sale, gr. *ta ekporeuomena*, plural neutro genérico, traducido por el singular neutro genérico.

lo que hace profano, gr. *ta koinounta*, part. pres. de acción iterada, en correspondencia con el plural del sujeto (*ta... ekporeuomena*).

El v. 16: «quien tenga oídos para oír, que escuche» (cf. 4,9.23), se omite con Nestle-Aland. Taylor 404s estima que debe conservarse.

CONTENIDO

La perícopa muestra a Jesús enunciando ante los dos grupos de seguidores un principio diametralmente opuesto a la enseñanza farisea: expone lo que aleja o separa a cualquier hombre de Dios.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. El verbo «convocar» (v. 14) se ha usado la última vez para los Doce (6,7).
2. «La multitud» (v. 14), con artículo anafórico, remite a varios pasajes anteriores, cf. 2,15: «eran muchos y lo seguían»; 3,32a: «una multitud estaba sentada en torno a él»; 5,24b: «lo seguía una gran multitud que lo apretujaba».
3. El aviso de Jesús (v. 15): «Escuchadme todos y entended» alude a 4,12: «para que... por más que escuchen no entiendan».
4. El pronombre «todos» (v. 15) hace referencia a los dos grupos presentes, los discípulos y la multitud.

LECTURA

14a *Y convocando esta vez a la multitud les dijo:*

«La multitud» representa el segundo grupo de seguidores de Jesús, los que no proceden del judaísmo [1]. Este grupo no ha es-

[1] Este pasaje contrasta con los anteriores en los que aparecen multitudes: nunca Jesús las ha llamado ni convocado, ellas han ido espontáneamente a él (2,4.13; 3,7b-8: *plêthos poly*; 3,20; 4,1; 5,21; 6,33-34). Al contrario que en 3,22, no se trata aquí de una convocación de enemigos, sino de partidarios: es una multitud que responde a la convocación y escucha las palabras de Jesús. Además, la advertencia inicial está en clara relación con 4,10-12, lo que significa que el conjunto formado por la multitud y los discípulos («todos») está capacitado para escuchar y entender, distinguiéndose así de «los de fuera», incapaces de ello por no habérseles comunicado el secreto del reinado de Dios (4,11). Ahora bien, quienes poseen ese secreto y se distinguen al mismo tiempo de los Doce/los discípulos son «los del grupo en torno a él» (4,10-11). Se infiere, por tanto, que la multitud que aquí aparece designa a ese mismo grupo, es decir, a los seguidores no israelitas. Esta multitud de seguidores aparece insinuada ya en 2,15: «eran muchos [los recaudadores y descreídos que se sentaban a la mesa con Jesús y los discípulos] y lo seguían». Se menciona por primera vez en 3,32: «una multitud sentada en torno a él»; cf. 3,34: «los que estaban sentados en corro en torno a él»; a ella se alude en 4,10: «los [que estaban] en torno a él»; reaparece en 5,24b: «lo seguía una gran multitud que lo apretujaba»; cf. Mateos, *Los Doce* § 315-322. El término «la multitud», como

tado presente cuando se discutía una cuestión perteneciente al contexto cultural judío, pero ahora Jesús va a enunciar un principio válido para todos los hombres, judíos o no, y por eso, convoca a la multitud, como antes había convocado a los Doce (6,7). Habla así Jesús a los dos grupos de seguidores: a los discípulos, presentes durante la controversia con los fariseos y letrados, y a los otros.

14b-15 *«¡Escuchadme todos y entended! No hay nada que desde fuera del hombre entre en él y pueda hacerlo profano; no, lo que sale del hombre es lo que hace profano al hombre.*

Jesús va a enunciar su principio, diametralmente opuesto a la doctrina que enseñan los letrados y siguen los fariseos. Va a establecer lo que de verdad aleja al hombre de Dios.

La exhortación «Escuchadme... y entended» alude a 4,12 [2], donde, refiriéndose a la enseñanza en parábolas dirigida a la multitud congregada para escucharlo, que no conocía el secreto del reinado de Dios, decía Jesús que «por más que escuchasen no entenderían». Aquí, que no habla en parábolas, los que han de escuchar y entender son aquellos a los que ya se ha expuesto el secreto, es decir, los dos grupos de seguidores, discípulos y multitud [3]. A la presencia de los dos grupos se refiere precisamente el pronombre «todos». El principio que va a enunciar vale para toda su comunidad y, por tanto, para la humanidad entera.

Jesús supone la identificación farisea entre profano e impuro. En la perícopa anterior ha desautorizado la tradición, le ha quitado su falso fundamento teológico, negando que tenga respaldo divino y mostrando que es opuesta al designio de Dios. Ahora niega el principio discriminatorio de lo puro/impuro o profano/sagrado sobre el que ella se sustenta.

Ahora bien, como Jesús ha convocado a «la multitud», es decir, al conjunto de sus seguidores que no proceden del judaísmo, no utiliza los términos de puro/impuro, categorías que, por sus implicaciones rituales, pertenecen al pueblo judío, sino la distin-

contrapuesto a «los discípulos/los Doce» resalta la acogida mucho más favorable que tuvieron la persona y el mensaje de Jesús entre los marginados de Israel y, ya en tiempo de Marcos, entre los paganos, en comparación con la que tuvieron entre los judíos.

[2] Cf. Gundry 353.

[3] Cf. 4,10: «le preguntaron los [que estaban] en torno a él con los Doce».

ción religiosa universal, la de lo profano como contradistinto de lo sacro.

Como se ha dicho, en el lenguaje religioso, lo «profano» es lo que está fuera del ámbito de lo divino o, en otras palabras, lo que está lejos de Dios, aquello por lo que él no se interesa y queda al arbitrio de los hombres. Para los fariseos, estaban lejos de Dios y fuera de su ámbito todos los que no pertenecían a Israel, «el pueblo santo o consagrado», en particular los paganos, pero también los que, dentro de Israel, no se mantenían en el favor divino mediante la estricta observancia de la Ley.

El dicho de Jesús está construido según un paralelismo antitético: contrapone lo que entra y lo que sale del hombre, recayendo el acento sobre lo segundo. Ahora bien, si lo que sale del hombre ha de comprenderse globalmente incluyendo tanto las palabras como las acciones perversas, también «lo que entra en el hombre» ha de tener un sentido más amplio que el del mero alimento. Ciertamente, el dicho recuerda en primer lugar el alimento, máximo contacto del hombre con la realidad exterior, que al comerlo incorpora a su ser. Pero si este contacto tan íntimo no es capaz de impurificar, mucho menos un contacto más superficial [4].

Los fariseos y letrados no habían hablado de alimentos impuros, sino de manos impuras. El dicho de Jesús marca un progreso desde el cómo comer al qué comer, pasando, por tanto, de la crítica a la ley oral de «los mayores» a la de la ley escrita del AT [5].

En efecto, Jesús expone el nuevo principio afirmando que lo que aleja al hombre de Dios no es lo exterior; el hombre no sale del ámbito divino por el contacto con realidades que están fuera

[4] Lagrange 188: Jesús opone el orden material al orden moral. El sentido del primer miembro está determinado para el lector por la controversia precedente: lo que el hombre come no lo hace impuro, aunque no se lave las manos. En el segundo miembro, la parte enigmática es «lo que sale de dentro», que no se explica, pero, por paralelismo, se puede pensar en «lo que sale de la boca», las palabras, y ya se está de lleno en el orden moral. Pesch I 589: «Lo externo» y «lo interno» del hombre no pueden ser referidos solamente a las disposiciones sobre alimentos, y tanto menos la «pureza» y la «impureza»; hay que referir estos términos al hombre mismo como totalidad, a su dimensión periférica y a la central, su corazón (v. 21). Según Lambrecht, «Jesus and the Law» 56, Jesús responde con este dicho a la pregunta del 7,5. Un estudio sobre el concepto de pureza ritual en el AT y en el judaísmo, en Schmid, *Marcos* 201-204.

[5] Cf. Lambrecht, «Jesus and the Law» 74; Kümmel, «Aüssere und innere Reinheit» 35-46; Quesnell, *The Mind of Mark* 93; Gundry 354.

de él. El mundo exterior no se presenta como enemigo del ser humano o como peligro para su relación con Dios; no es profano ni transmisor de impureza [6]. El ser humano puede estar abierto sin miedo al contacto y la comunicación con cosas o personas [7].

Ahora bien, al declarar Jesús que no hay nada externo que de por sí pueda hacer profano o impurificar al hombre, se pone en contra de la Ley escrita, anulando el fundamento de las prescripciones de pureza del AT [8], y, en consecuencia, todo lo referente a los tabúes alimentarios, señal de identidad del pueblo judío ante los paganos [9]. Estas observancias, y el sentido de lo profano/impuro aplicado a personas, que impedía o dificultaba el trato con ellas, causaba el aislamiento del pueblo judío. Jesús echa por tierra tanto los tabúes referidos a alimentos como los referidos a personas.

De este modo, niega Jesús que la pertenencia a Israel deli-

[6] Schmid, *Marcos* 198: En esta frase, una de las más grandes en toda la historia de las religiones (Montefiore), queda expresado el principio fundamental de toda moralidad.

[7] Pesch I 589: La nueva versión dada por Jesús de los básicos conceptos religiosos de puro e impuro es, pues: no lo que es exterior, que toca al hombre sólo en su superficie, puede hacerlo impuro, sino lo que viene de lo suyo íntimo, de su corazón malvado (v. 21). La impureza no es connatural al hombre. Derret, «*koinos*» 73: «La enseñanza de Jesús parece ser ésta: la vasija que es el hombre se hace (no impura sino) profana (y así inepta para ser morada del Espíritu) no por lo que entra (en el estómago) sino por lo que sale (del «corazón»)».

[8] Pesch I 589: La primera mitad del dicho se opone a la Torah, que conoce realmente cosas «impuras» y que, por eso, hacen impuro (Lv 11-15; Dt 14,3ss). Si realmente no hay ninguna realidad externa que pueda separar al hombre de Dios, queda invalidado el meollo del código de pureza levítico. Hay que reconocer la verdadera impureza en lo que el hombre dice y hace; cf. Gnilka I 284. Para las leyes sobre alimentos en el AT, cf. Lv 11; Dt 14,3-21; cf. Dn 1,5.8-16; Est 14,17; Tob 1,10-12; Judit 10,5; 11,12; 12,1-2; 1Mac 1,62-63; 2Mac 6,5.18-31; 7,18-28; 7,1-2.42; Gundry 354. Cf. Lambrecht, «Jesus and the Law» 76s: El dicho de Jesús se opone a la Torá. El Jesús histórico era al mismo tiempo anti-Torá (Ley) y anti-halaká (tradición); Schmid, *Marcus* 198: Con esta frase ataca Jesús, continuando la predicación de los profetas (cf. Am 5,21ss; Is 1,11ss; 58,1ss; Jr 7,21ss), no sólo la religión ritualista y la moral de los fariseos, sino también el AT mismo (cf. Lv 21,11; Nm 19,11ss).

[9] Derret, «*koinos*» 71 y nota 8: Las leyes sobre alimentos separaban a los judíos de los paganos; ese era su objeto, cf. Gn 43,32; Lv 20,24-26; Os 9,3 (*akatharta phagontai*). Cf. Belo, *Marc* 199: Con el dicho de Jesús, la última frontera entre judíos y paganos acaba de ser borrada. Pikaza, *Marcos* 100s: Las leyes sobre alimentos separan al pueblo judío de los otros pueblos de la tierra, no pudiendo mantener con ellos comunión de mesa o de familia. Allí donde no deben cumplirse los principios de separación en la comida cesan las distinciones de judíos y gentiles; en este nivel sólo quedan *seres humanos*; cf. Bravo, *Marcos* 150.

mite el ámbito de lo «santo». En principio, nada es profano ni está alejado de Dios; Dios se interesa por todo lo que ha creado, especialmente por el ser humano. Explicita así el «secreto del reinado de Dios» (4,11), fórmula que sintetiza el designio divino de comunicar vida a todo hombre, por encima de las distinciones entre pueblos, culturas y religiones. Dios ama a todos los seres humanos, a su mundo y a todo lo que contribuye a su bien, y pretende hacerlos crecer y llevarlos a su pleno desarrollo.

Lo esencial de este «secreto» había sido expuesto en dos episodios: el del leproso (1,39-45 Lect.) y el del paralítico (2,1-13 Lect.). En el primero Jesús había anulado el fundamento de la discriminación religiosa dentro de Israel, principio que se ha explicitado en la perícopa anterior (7,1-13), negando la necesidad de la purificación después de haber tenido contacto con una multitud judía; en el del paralítico había anunciado la admisión de los paganos en el Reino, mediante la cancelación de su pasado pecador y la comunicación de vida, y esta promesa es apoyada por el principio enunciado en esta perícopa: nada, ni su origen étnico o pertenencia religiosa, puede hacer «profano» al hombre, sólo lo que sale de su interior. Jesús derriba así la barrera entre el pueblo judío y los paganos. El principio ya había sido practicado por él en 2,15, cuando aceptó en su mesa a los excluidos de Israel.

La segunda parte del dicho afirma que es el hombre mismo quien puede alejarse de Dios. Jesús sigue la línea de los profetas (cf. Am 5,21ss; Is 1,11ss; 58,1ss; Sal 50,18ss), opuesta a la del Levítico: las cosas no son puras o impuras, agradables o desagradables a Dios, sólo las personas según su disposición interior. El hombre no se contamina por nada externo, se contamina por sí mismo. Lo creado, lo que existe, no es profano ni sucio, pero el hombre, desde su interior, puede crear lo profano, lo sucio, lo manchado [10].

O sea, con su anterior crítica a la tradición (7,1-13), Jesús

[10] Esta sentencia no tiene paralelo en los escritos rabínicos (Strack-B. I 719), pero la aprueban los judíos liberales modernos, cf. Montefiore I 153, citado por Taylor 404. Según Pesch I 590, la toma de posición de Jesús se entiende con razón como una vuelta a la creación de Dios, que lo creó todo bueno y, por otra parte, a la voluntad del Dios de la Ley, que quería tener al hombre entero puro y santo. Esta última afirmación, sin embargo, ignora el contenido del código de santidad, que situaba la pureza sobre todo en lo exterior y que mostraba un rechazo de lo natural humano por parte de Dios.

echaba por tierra la discriminación dentro de Israel; en este pasaje, al derogar las prescripciones alimentarias de la Ley, echa abajo la distinción entre Israel y los demás pueblos.

Engloba aquí Mc temas o principios antes dispersos y los expone de nuevo con una claridad meridiana. Lo antes dicho de forma figurada (leproso, paralítico) lo expresa en este tríptico de modo rotundo, sin equívoco posible. Ni el seguidor de Jesús ni el lector del evangelio pueden dudar ya de la universalidad del mensaje.

III. Mc 7,17-23: *Incomprensión de los discípulos*

17Cuando entró en casa, separándose de la multitud, le preguntaron sus discípulos el sentido de la parábola. 18El les replicó:

—¿Así que también vosotros sois incapaces de entender? ¿No caéis en la cuenta de que nada de fuera que entre en el hombre puede hacerlo profano? 19Porque no entra en su corazón, sino en su vientre, y se echa en la letrina.

(Con esto declaraba puros todos los alimentos.)

20Y añadió:

—Lo que sale del interior del hombre, eso hace profano al hombre; 21porque de dentro, del corazón de los hombres, salen las malas ideas: libertinajes, robos, homicidios, 22adulterios, codicias, maldades, engaño, desenfreno, envidia, difamación, arrogancia, desatino. 23Todas esas cosas malas salen de dentro y hacen profano al hombre.

NOTAS FILOLOGICAS

17 ***en casa***, gr. ***eis oikon***, con sentido determinado; cf. 3,20; 9,28.

separándose de la multitud, gr. *apo tou okhlou*; cf. 7,15.

le preguntaron, gr. ***epêrôtôn auton***, cf. 5,9; 7,5, etc., construido con dos acusativos, como en 11,29 (cf. 4,10: *erôtaô*), Taylor 405.

el sentido de la parábola, gr. ***tên parabolên***, cf. 4,10. Nótese el estilo indirecto: son los discípulos, no el evangelista, quienes califican de parábola o enigma el dicho de Jesús.

18 *les replicó*, gr. *legei*, pres. histórico.

también vosotros, gr. *kai hymeis*; *kai* anafórico a 4,12.

incapaces de entender, gr. *asynetoi* (sólo aquí en Mc), en contraste con la anterior exhortación de Jesús (7,14: «Escuchadme todos y entended» [*synete*]); los discípulos están al nivel de la multitud que escuchaba el discurso de las parábolas, cf. 4,12: *hina ... mê syniôsin*.

no caéis en la cuenta, gr. *ou noeite* (cf. 8,17); la negación referida a un durativo indica que el estado o actividad denotados nunca llegan a comenzar.

Para los otros términos, vse. 7,15.

19 ***en su corazón***, gr. ***autou eis tên kardian***; el posesivo ***autou***, antepuesto, rige tanto a ***tên kardian*** como a ***tên koilian***.

vientre, gr. *koilia* (sólo aquí en Mc).

Igualdad de construcción y asonancia entre *eis tên kardian* y *eis tên koilian*, separados por *alla* fuertemente adversativo; cf. Gundry 355.

se echa, gr. *ekporeuetai*, «sale», uso de un verbo intransitivo en lugar de la forma pasiva *ekballetai*, «se echa», cf. Mt 15,17, Moulton-Howard II 448.

letrina, gr. *aphedrôn* (D *okheton*, prob. «cloaca», «desagüe»), cf. Lagrange 190.

declaraba puros, gr. *katharizôn*, «purificando», «declarando puro», Bauer *s.v.* 2, que concierta con el sujeto de *kai legei* (Jesús, v. 18); es un participio de modo: «con esto/así declaraba puros», interpretado, con Orígenes, Crisóstomo y Gregorio Taumaturgo, como comentario del evangelista, Lagrange 190; Taylor 406; Gnilka I 285. Para otras hipótesis propuestas y las lecturas variantes, vse. Taylor 405.

alimentos, gr. *brômata* (sólo aquí en Mc).

20 Vse. 7,15. *hoti* recitativo, cf. Gundry 355.

lo que sale del interior del hombre, gr. *to ek tou anthrôpou ekporeuomenon*, *casus pendens* retomado por *ekeino*, cf. Taylor 406.

21 *de dentro*, gr. *esôthen*, explicado por *ek tês kardías*. Paso del singular «el hombre» (v. 20) al plural «los hombres».

eso, gr. *ekeino*, pronombre que remite al sujeto anterior, cf. 13,13b; Moulton-Howard II 424.

las malas ideas, gr. *hoi dialogismoi hoi kakoi*, único miembro articulado de la enumeración: *dialogismos* (sólo aquí en Mc, cf. 2,6: *dialogizomenoi en tais kardiais*, de un razonamiento interno): «consideración», «discusión»; en los LXX y NT «pensamiento, designio, intención», cf. Taylor 406. La expresión idiomática «malas ideas» significa precisamente «malos designios». La enumeración siguiente, compuesta de doce miembros inarticulados, especifica «las malas ideas». Seis miembros van en plural, indicando actos, seis en singular, señalando vicios o malas disposiciones, cf. Lagrange 191, Taylor 406.

libertinajes gr. *porneiai*: el plural indica toda clase de relaciones sexuales desordenadas o no legítimas, incluido el matrimonio ilegal (Mt 19,9) y el incesto; su significado es más amplio que el de *moikheiai*.

robos, gr. *klopai*, cf. Dt 5,19: *ou klepseis*.

homicidios, gr. *phonoi*, «homicidios, asesinatos», cf. Dt 5,18: *ou phoneuseis*.

adulterios, gr. *moikheiai*, cf. Dt. 5,17: *ou moikheuseis*.

22 *codicias*, gr. *pleonexiai*, los actos que dimanan de la ambición de tener más a costa de otros.

maldades, gr. *ponêriai*, actos de maldad.

engaño, gr. *dolos*, «engaño, fraude» (14,1).

desenfreno, gr. *aselgeia*, cf. Taylor 407.

envidia, gr. *ophthalmos ponêros*, lit. «ojo perverso/malvado» (cf. la expresión «ver con malos ojos»), «envidia» (Mt 20,15) o «tacañería» (Mt 6,23).

difamación, gr. *blasphemia*, «insulto, calumnia, difamación», contra hombres, cf. 3,28; Taylor 407.

arrogancia, gr. *hyperêphania* (sólo aquí en el NT).

desatino, gr. *aphrosynê*, «insensatez, desatino», un actuar contra la razón que incluye la responsabilidad del hombre, cf. Sal 14/13,1: «dice el necio/insensato (*aphrôn*) para sí: "No hay Dios"».

23 *cosas malas*, gr. *ponêra* (cf. v. 22: *ponêriai* y *ophthalmos ponêros*). Inclusión entre v. 20: *ekeino koinoi ton anthrôpon* y v. 23: *panta tauta ta ponêra... koinoi ton anthrôpon.*

CONTENIDO Y DIVISION

El relato se sitúa «en casa» y muestra la incomprensión del grupo de discípulos, que da pie a la ulterior explicación de Jesús y a la enumeración de conductas o vicios que separan al hombre de Dios.

Puede dividirse en dos unidades: la primera (vv. 17-19) expone la ocasión de la pregunta de los discípulos y el reproche de Jesús a su falta de entendimiento, seguidos de una breve explicación del primer miembro del dicho anterior (v. 15a); en la segunda (vv. 20-23) explica Jesús el segundo miembro (v. 15b), especificando las conductas que realmente envilecen al hombre. No se mencionan actitudes contra Dios, sino solamente contra los seres humanos.

En resumen:

7,17-20: Ocasión, pregunta de los discípulos y reproche y explicación de Jesús: lo que no hace al hombre profano.

7,21-23: Explicación adicional: lo que hace al hombre profano.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. En la «casa» (v. 17) se encuentran los discípulos y entra Jesús, cf. 3,20.
2. «La multitud» (v. 17) representa al otro grupo de seguidores (vse. 7,14).
3. Los discípulos interpretan el dicho como una parábola o enigma (v. 17).
4. «Les replicó» (v. 18), en presente histórico (lit. «les dice»).
5. Correspondencia entre el reproche de Jesús (v. 18a) y la incomprensión de la multitud judía a la que no se había comunicado aún el secreto del reinado de Dios (4,11-12).
6. Paso de «el hombre» a «los hombres» (v. 21).
7. Serie de doce elementos (vv. 21-22), seis en plural (actos) y seis en singular (vicios).
8. *robos*, cf. Dt 5,19; *homicidios*, cf. Dt 5,18; *adulterios*, cf. Dt. 5,17.

LECTURA

Lo que no hace al hombre profano

17 *Cuando entró en casa, separándose de la multitud, le preguntaron sus discípulos el sentido de la parábola.*

Como en un pasaje anterior de Mc (3,20), la casa donde entra Jesús es figura del nuevo Israel, es decir, del círculo de los discípulos/los Doce[1]. Para estar a solas con ellos, Jesús se separa de «la multitud», el numeroso grupo de los otros seguidores (cf. 7,14 Lect.); éstos no tienen que implicarse en los asuntos que tocan a la cultura y religión judía[2].

El hecho de que Jesús se separe sin más de la multitud implica que ésta no necesita que le aclare el dicho anterior (7,15). Siguiendo la exhortación inicial (7,14: «¡Escuchad todos y entended!»), esta multitud, que corresponde al grupo «en torno a Jesús» del discurso en parábolas (4,10), ha entendido el principio enunciado por Jesús, como entonces había captado el mensaje de las parábolas (cf. 4,34 Lect.), y no necesita explicación.

Los discípulos, por el contrario, no lo han entendido; es más, califican el dicho de parábola, de enigma[3], y no lo comprenden, como había ocurrido con la multitud judía y con ellos mismos respecto a las parábolas. Jesús no ha propuesto, sin embargo, una parábola, forma de exposición que él reserva para «los de fuera» (4,11); tampoco ha propuesto un enigma, pues, según la exhortación anterior de Jesús a los dos grupos de seguidores (v. 14: «Escuchadme todos y entended»), los discípulos debían haber entendido sin dificultad. Pero no ha sido así, porque no han captado aún el secreto del reinado de Dios, su amor a toda la humanidad (4,11 Lect.).

[1] Según Gundry 354, entrar en una casa alejándose de la multitud podría sugerir que Jesús ha vuelto a Cafarnaún y que la casa es la de Simón Pedro y Andrés; pero el mismo autor cita otros casos contra esta opinión y señala además que no hay referencia alguna a que Jesús haya dejado Genesaret. Nótese, sin embargo, que en esa región no se ha mencionado la existencia de fariseos ni letrados. Como en 3,20 (cf. Lect.), esta casa representa figuradamente e independientemente de su localización, «la casa del nuevo Israel»; aparecerá por última vez en 9,28, donde ciertamente no se encuentra en Cafarnaún; cf. Mateos, *Los Doce* § 222-239.

[2] Pesch I 591, que interpreta el término «la multitud» como si designase la masa de los judíos, estima que sólo el grupo de los discípulos saca consecuencias del dicho anterior, cuando, en realidad, este grupo manifiesta únicamente una incomprensión que merece el reproche de Jesús.

[3] Según Gundry 354, cuando la *parabolê* no se basa en una comparación, puede llamarse «enigma» o «acertijo». Pesch I 591 atribuye al narrador la designación de la enseñanza anterior de Jesús como mashal = *parabolê*. Por el contrario, lo que hace Mc es exponer en estilo indirecto la pregunta de los discípulos mismos. Tampoco el dicho de Jesús era enigmático; el uso del término «parábola» no hace más que delatar la incomprensión de los discípulos, comparable a la de la multitud de 4,12.

18a *Él les replicó: «¿Así que también vosotros sois incapaces de entender?»*

La reacción de Jesús es inmediata, y el uso del presente histórico en el texto de Mc (lit. «les replica/dice») insinúa que la incomprensión dura en tiempos del evangelista. Jesús expresa su decepción («¿Así que...?») y, con su reproche, pone al grupo de discípulos al nivel de «los de fuera» (4,11), de la multitud judía que escuchó las parábolas, pero que, debido a sus ideales nacionalistas, fue incapaz de entenderlas [4].

Los discípulos no comprenden [5], no porque el dicho de Jesús fuera oscuro, sino porque no pueden creer que signifique lo que dicen sus palabras. De hecho, su resistencia se refiere ante todo a la primera parte del dicho (7,15: «No hay nada, etc.»), que deroga las prescripciones de la Ley sobre alimentos. Algunos discípulos habían roto con las tradiciones de pureza ritual (7,2), es decir, con la tradición oral sacralizada por los fariseos, que Jesús ha calificado de «tradiciones humanas» opuestas a Dios, pero no entienden que Jesús anule toda la legislación del Levítico y del Deuteronomio referente al tabú de los alimentos [6].

Ellos han aceptado que dentro del pueblo no hay discriminación, pero la supresión total de lo profano/impuro les resulta excesiva. Si no hay alimentos que puedan separar de Dios, desaparece una decisiva seña de identidad del pueblo judío, y se pone en el mismo nivel a todos los pueblos. Es decir, no solamente suprime Jesús la discriminación dentro de Israel, sino también la separación que la Ley de Moisés había establecido respecto a los pueblos paganos (Gn 43,32; Lv 20,24-26). La resistencia a comprender el dicho de Jesús muestra el espíritu nacionalista de los discípulos: ellos aceptan la unidad de Israel, pero mantienen la idea de la superioridad judía respecto a los demás pueblos, basada en la posesión de la Torá [7].

[4] Cf. Pesch I 591: El reproche a los discípulos los equipara, en su incomprensión, a «los de fuera» (cf. 4,10-13; 4,40; 6,52). Gundry 355, que asimila «la multitud» de v. 14 a «los de fuera», opina que los discípulos están al nivel de esa multitud; cf. Gnilka I 285; Heil, *Jesus Walking on the Sea* 136.

[5] Lambrecht, «Jesus and the Law» 71, ve en esta imagen negativa de los discípulos una característica del evangelio de Marcos, pese a que han sido elegidos por Jesús. No tiene en cuenta, sin embargo, la existencia de otro grupo se seguidores, representados poco antes por «la multitud» (7,14), que sí entienden el mensaje (cf. 7,14 Lect.).

[6] Gundry 356: Jesús anula la Ley escrita en lo relativo al alimento. Esto es lo que Mc señala al decir «declarando puros todos los alimentos».

[7] Cf. Michel, *kyôn* 1102.

18b-19 *«¿No caéis en la cuenta de que nada de fuera que entre en el hombre puede hacer profano al hombre? Porque no entra en su corazón, sino en su vientre, y se echa en la letrina?» (Con esto declaraba puros todos los alimentos.)*

No han comprendido la razón del dicho de Jesús y él se la explica: el alimento, lo que entra de fuera, no afecta a las actitudes del hombre (el corazón), entra solamente en un proceso orgánico (vientre, letrina) que no pertenece al terreno moral [8].

Mc hace notar que Jesús rompe así los tabúes alimentarios. Todo lo que Dios creó es bueno y puede servir para el bien del hombre. El texto utiliza aquí el verbo «declarar puro», por oposición a «hacer profano». De hecho, un alimento es impuro cuando está explícitamente prohibido, y la prohibición lo coloca en la esfera de lo «no sacro» o «profano»; al comerlo, el hombre se portaría como un pagano, como si no perteneciese al pueblo consagrado.

Lo que hace al hombre profano

20-23 *Y añadió: «Lo que sale del interior del hombre, eso hace profano al hombre; porque de dentro, del corazón de los hombres, salen las malas ideas: libertinajes, robos, homicidios, adulterios, codicias, maldades, engaño, desenfreno, envidia, difamación, arrogancia, desatino. Todas esas cosas malas salen de dentro y hacen profano al hombre».*

Jesús repite y explica el principio enunciado en 7,15b, constatando la posible actitud malvada del hombre y enumerando actos que de ella proceden. El corazón denota la interioridad, como lo indica el texto mismo («de dentro») [9]. Es la sede consciente de los

[8] Lagrange 190: Los alimentos no entran en el corazón, sede de la vida moral; no pueden, por tanto, cambiar la situación moral o religiosa del hombre... La preocupación por la impureza se había hecho agobiante y la relación con Dios estaba por ello paralizada; eran los alimentos (u otros puntos de la ley ritual) los que dominaban la vida moral y religiosa. Pesch I 592: El texto argumenta racionalmente partiendo de una concepción espiritualizada de la pureza (cf. Is 6,5; Sal 15; 24; 51; Prov 3,32), ordinaria en el judaísmo helenístico. La impureza amenaza al hombre desde dentro, no desde fuera. Gundry 367 examina las suposiciones de Vermes, Black, Derrett y Malina sobre que lo que se purifica es la letrina y que Jesús no deroga las leyes alimentarias; pero afirma con razón que las variantes textuales aducidas por estos autores dan la impresión de querer mejorar la sintaxis de Mc, que precisamente por su laxitud parece original. Sobre la opinión de Booth, *Jesus and the Laws of Purity*, vse. Gundry 368s.

[9] Cf. Gundry 355.

comportamientos humanos: en él se sitúan las disposiciones permanentes (cf. 3,5; 6,52; 7,6) de donde dimanan los actos (2,6.8; 11,23)[10]. Nótese el uso del plural «los hombres», que subraya el carácter universal del dicho. De hecho, ninguna de las conductas o vicios que va a mencionar Jesús está ligado a una cultura o religión determinada; lo mismo pueden afectar a judíos que a paganos.

El texto subraya el aspecto de fuente propio del corazón: de él nacen las malas ideas o propósitos, los proyectos o intenciones contra el prójimo[11]. La presencia del articulo: «las malas ideas», les da el carácter de título general de los actos o vicios enumerados (sin artículos)[12], para acentuar su origen interno (cf. Prov 6,18a LXX: «un corazón que maquina malas ideas»).

Mc enumera doce acciones o conductas que concretan las malas ideas o intenciones. Seis de ellas se expresan en plural, indicando acciones habituales, y seis en singular, señalando disposiciones viciosas. En el primer grupo, las cinco primeras conductas están comprendidas entre la búsqueda del placer («libertinajes») y la de la riqueza («codicias»), tener más a costa de otros; se intercalan tres («robos, homicidios, adulterios») que aluden a los tres primeros mandamientos generales de la segunda tabla del decálogo: «no robar, no matar, no cometer adulterio»[13]. La mención de «las maldades» al fin de la primera parte del catálogo resume los diversos tipos de abominaciones[14].

La segunda parte, en singular, enumera disposiciones o vicios, que son la raíz del modo de actuar perverso: dolo, es decir, engaño, fraude o traición, desenfreno, envidia, difamación o calumnia, arrogancia u orgullo y, por último, el desatino o irracionalidad, que hace valorar erróneamente la realidad. Entre ellas las hay que afectan primariamente a la persona («desen-

[10] Cf. Mateos, *Método de análisis semántico* 149-154; Lambrecht, «Jesus and the Law» 64.

[11] Cf Nm 15,39 LXX: «para ir tras vuestras imaginaciones (*dianoiôn*)..., en las cosas en las que, al seguirlas, fornicáis». El texto no quiere decir que el corazón sea intrínsecamente malo, sino que lo que separa al hombre de Dios es la maldad del corazón; cf. Schmid, *Marcos* 201.

[12] Gnilka I 285: Las malas ideas mencionadas al principio compendian todo lo que sigue; cf. Gundry 355.

[13] Gnilka I 285: La combinación de mandamientos de la segunda tabla con otros vicios, para hacer catálogos de vicios, es frecuente en el judaísmo helenístico. En ese ambiente se sitúa Mc 7,21s.

[14] Cf. Pesch I 594. Para Gundry 356, el plural de los seis primeros vicios subraya la realización de actos malos. Encuentra un paralelo entre a) *porneiai* y a') *moikheiai*, entre b) *klopai* y b') *pleonexiai*, entre c) *phonoi* y c') *poneriai*.

freno, envidia, arrogancia u orgullo») y otras que miran en primer lugar al daño que se hace al prójimo («engaño, difamación»); podría decirse que el «desatino» final (irracionalidad) califica las cinco disposiciones anteriores [15].

Puede deducirse que si ha sido elegido este catálogo es porque Mc considera que en estas conductas o vicios se encuentran los mayores obstáculos que impiden al hombre secundar el designio de Dios sobre él. Conociendo la praxis y la enseñanza anterior de Jesús, debe concluirse que estas malas ideas son particularmente funestas por oponerse radicalmente al amor al prójimo y frustrar, por eso mismo, el desarrollo humano. Unas absorben la vida del hombre impidiéndole centrarla en el amor a todos y en su propio crecimiento como persona; otras vician al hombre por dentro y lo llevan a causar daño a los demás, oponiéndose así frontalmente al amor, única senda de vida.

La expresión siguiente: «todas estas cosas malas» como antes «las malas ideas», resume la enumeración precedente (cf. Jr 4,14: «Jerusalén, lava tu corazón de maldades, para salvarte»). El final de la frase: «salen de dentro y hacen profano al hombre», forma inclusión con el v. 20: «Lo que sale de dentro, eso hace profano al hombre» [16].

Es decir, según estos dichos de Jesús, las distinciones entre puro/impuro o profano/sacro no proceden de Dios; la impureza o profanidad nace de la mala relación con los demás hombres. Dios no ha creado esas distinciones, es el hombre el que las causa con su conducta. Lo que aleja de Dios es hacerse daño a uno mismo o hacerlo a otros [17].

[15] Según Gundry 356, los seis vicios en singular tienen más que ver con desviaciones anímicas que con actos concretos, y encuentra las correspondencias siguientes: *a)* engaño (o traición) con calumnia; *b)* desenfreno con arrogancia (o insolencia); *c)* envidia con desatino. La difamación o calumnia es una suerte de engaño o traición; la insolencia/arrogancia es el marco del desenfreno; la envidia o tacañería es una especie de sin sentido. Cf. Jr 7,9: «¿De modo que robáis, matáis, cometéis adulterio, juráis en falso...?». Taylor 406 cita Os 4,2 LXX: «asesinato, robo y adulterio cubren la tierra». Cf. también Sal 13,1b-2: «Se han corrompido cometiendo execraciones, no hay quien obre bien. El Señor observa desde el cielo a los hijos de Adán, para ver si hay alguno sensato que busque a Dios».

[16] Cf. Pesch I 593.

[17] Derrett, «*koinos*» 77: Un israelita podía hacerse impuro comiendo algo prohibido sin saberlo; el corazón no tenía parte en ello. Esto es rechazado por Jesús, a quien le interesa el corazón. Jesús es consciente de la diferencia entre «impuro» y «profano». Los

Libera así Jesús de los preceptos esclavizantes de la antigua Ley, pone como criterio de la cercanía a Dios el amor al prójimo y derriba la barrera entre judíos y paganos, condición para la creación de una humanidad nueva y fraterna.

A lo largo del evangelio, Jesús va tirando abajo los tabúes de Levítico y Deuteronomio: los de la lepra, tocando al leproso (1,40); los de la muerte, tocando el cadáver de la niña (5,41); en este pasaje, los que concernían a la impureza de alimentos, objetos y personas (7,2.19). Para hacer posible la universalidad, se distancia de la cultura judía y de su práctica religiosa [18].

discípulos deben interesarse sólo por lo segundo. Serán los pecados y vicios las «abominaciones» que los separarán de Dios, no cosas que se comen y excretan.

[18] Cf. Pesch I 396: Mc entiende las tradiciones recogidas en 7,1-23 como la abolición de la barrera entre judíos y paganos. Gnilka I 285: La consecuencia práctica es que ya ningún cristiano ha de prestar atención a prescripciones sobre alimentos. 286: La libertad de los esclavizantes vínculos de la Ley procede de Jesús, quien declaró el amor a los hombres criterio del auténtico amor de Dios. 287: El texto muestra que, espiritualmente, Jesús se ha separado de los judíos.

Mc 7,1-23: *Síntesis*

7,1-13 Los judíos observantes del lugar (fariseos) y algunos doctores de la Ley (letrados) procedentes de Jerusalén no cesan de vigilar la conducta de Jesús. Ya antes, otros letrados llegados también de la capital lo habían acusado de ser un agente de Belcebú (3,23). En otras palabras, el centro de la institución había excomulgado a Jesús, y los judíos fieles a la sinagoga, que en un principio habían admirado su enseñanza y su actividad (1,21b-28), han sido arrastrados por la censura oficial y lo han rechazado de plano (6,1-6). Como, a pesar de eso, Jesús no se ha intimidado, y su actividad no cesa, sigue la vigilancia.

Como en otras ocasiones, la narración de Mc tiene dos planos de lectura, el literal y el figurado. Los fariseos y los letrados (pertenecientes a la misma facción) no se mezclan con el pueblo llano, al que consideran impuro. Toman como pretexto para atacar a Jesús el hecho de que algunos de sus discípulos comen «los panes» sin lavarse antes las manos para purificarlas (v. 2), como hacen ellos escrupulosamente (v. 3s). Hay aquí una alusión al episodio anterior del reparto de los panes (6,34-46) y así, en el plano figurado, lo que censuran los adversarios de Jesús es que los discípulos se mezclen con el pueblo, al que ellos consideran impuro, sin respetar las prescripciones fariseas sobre la pureza ritual.

Esto supone que algunos discípulos han superado las discriminaciones impuestas por los fariseos dentro de Israel; no consideran que el pueblo esté separado de Dios («profano») ni, por tanto, creen necesario someterse a ritos de purificación después de su contacto con él. Invalidan así la distinción entre observantes y no observantes, contra las reglas enseñadas por los letrados fariseos. Para éstos, el modo de proceder de esos discípulos implica un desprecio de la Ley tal como ellos la interpretan; actuando así, ya no hay criterio para discernir quién está a bien con Dios y puede acceder a su presencia y quién no: todo judío podría acceder a Dios, independientemente de su grado de observancia.

Se dirigen a Jesús, al que consideran culpable de lo que sucede, dado que no corrige la conducta de sus discípulos. Sospechan además que esa conducta la han aprendido de Jesús mismo; lo acusan implí-

citamente de que, teniéndose por maestro, no respeta las tradiciones de Israel.

Jesús les dirige una invectiva: aplica a los fariseos y letrados, a los que tacha de hipócritas, el reproche que dirigió Isaías (29,13) a los israelitas de su tiempo; en él denunciaba el profeta el contraste entre las muestras externas de reverencia a Dios y lo lejos que estaban de él las disposiciones interiores del pueblo; calificaba su piedad de vacía, y las enseñanzas, de meramente humanas, sin respaldo divino. Trasladándolo a su época, Jesús afirma que la fidelidad externa de los fariseos a Dios se contradice con el alejamiento de su corazón, pues no practican el amor al prójimo: en vez de ayudar al pueblo, se distancian de él y lo desprecian; por eso, todas las observancias de purificación que subrayan su separación de los demás son inútiles y, aunque las imponen como prescripción divina, no proceden de Dios. Implícitamente, Jesús declara que el amor de Dios se extiende a todo el pueblo, sin exigir las severas condiciones que los fariseos propugnan. La impureza que éstos temen no se contrae por el trato con la gente común; al contrario, es discriminar y evitar el contacto con ella lo que aleja a los fariseos de Dios.

La acusación de Jesús es muy grave: a los fariseos no les interesa lo que Dios ha dispuesto, sino las doctrinas que ellos transmiten y que tienen origen humano. Para corroborarlo, les cita un ejemplo entre muchos: eximen a un hijo de la obligación de sustentar a sus padres necesitados, pretextando que ha ofrecido sus bienes en donativo al templo. Con esto quita Jesús todo valor a la tradición oral, que era la base de la espiritualidad farisea.

Para mostrar la falta de fundamento de la tradición, Jesús vuelve a las fuentes, a lo que Dios había exigido a Israel en los mandamientos, y tira abajo todo el edificio casuístico elaborado por generaciones de juristas, que, con sus sutilezas, neutralizaban o contradecían la intención divina.

7,14-15 Esta perícopa, centro de la unidad, contiene el punto principal. En la escena anterior Jesús ha excluido la discriminación dentro de Israel y desacreditado la doctrina farisea. Ahora enuncia un principio que suprime la separación de los judíos respecto a los pueblos paganos. En la controversia con los letrados y fariseos estaban presentes los discípulos; ahora, por ser un principio de alcance universal, convoca al resto de sus seguidores («la multitud»), los que no proceden del judaísmo.

El principio alude a las observancias judías, que distinguían los alimentos en puros e impuros, permitidos y prohibidos. Estas observancias eran universalmente conocidas, pues constituían el baluarte de las minorías judías de todo el Imperio para defender y hacer patente su

distinción de los demás pueblos. Jesús afirma que nada de lo que entra en el hombre pueda hacerlo ajeno a Dios («profano»), que lo único que puede alejar de Dios sale del interior del hombre.

Con esto declara Jesús que el contacto con las cosas creadas, cuyo caso más extremo es el del alimento, no aleja al hombre de Dios, recordando que Dios «vio todo lo que había hecho y era muy bueno» (Gn 1,31). Echa así abajo el baluarte judío y, con él la distinción entre judíos y no judíos. Dios no impone ni quiere barreras divisorias entre los hombres o entre los pueblos. Los judíos han de considerarse parte de la humanidad a la que pertenecen, no un pueblo separado; no existe un privilegio de Israel respecto a los demás pueblos.

7,17-23 Jesús deja a los seguidores no israelitas y se reúne con el círculo de discípulos («la casa» de Israel), quienes no han comprendido su dicho anterior. Algunos habían aceptado que eliminase la discriminación dentro de Israel, pero que suprima también la distinción entre judíos y paganos no le cabe a ninguno en la cabeza. Siguen en los ideales de supremacía de Israel sobre los demás pueblos y, ante las consecuencias del dicho de Jesús, piensan que tiene un sentido diferente del que ellos han percibido; por eso lo consideran un enigma.

Jesús les echa en cara su cerrazón mental, equiparándolos a la multitud que escuchó sin entenderla la enseñanza en parábolas (4,12). A continuación les reprocha su falta de reflexión, haciéndoles notar que alimentarse no es más que un proceso orgánico y que no tiene que ver con las disposiciones interiores del hombre. Les explica después cuáles son las cosas que alejan al hombre de Dios; son los frutos de las malas ideas, los actos del hombre que causan perjuicio al prójimo de obra (robos, homicidios, maldades, adulterios) o de palabra (engaño, difamación), que proceden del egoísmo y lo fomentan (libertinajes, codicias, desenfreno, envidia, arrogancia) o desequilibran a la persona (desatino).

B. *SEGUNDA SECUENCIA*

El Mesías y los paganos
(Mc 7,24-8,26)

La segunda secuencia de esta sección está en paralelo con la primera: es clara la correspondencia entre los dos repartos de pan y entre las dos travesías que los siguen. Sin embargo, las estructuras difieren.

Mc abre la segunda secuencia con una perícopa, la de la sirofenicia (7,24-31), donde, dando por supuesta la voluntad de Dios de extender su reinado a todos los hombres, expone el obstáculo que presenta para ello la sociedad pagana de su tiempo. Enlaza esta perícopa con el principio enunciado antes por Jesús a los discípulos y la multitud (7,14-15), en el que establecía que sólo lo que sale del interior del hombre puede hacerlo profano y que, por tanto, ningún ser humano, cualquiera que sea su origen o religión, es de por sí profano ni puede ser considerado causa de impureza.

Por otra parte, el reparto de pan y la travesía se encuentran encuadradas por dos perícopas, la del sordo tartamudo y la del ciego, con tan marcado paralelo [1], que forman una especie de inclusión. La perícopa del sordo (7,32-37), describe de forma figurada cómo intenta Jesús vencer la resistencia de los discípulos a la extensión universal del reinado de Dios y, por ende, a la igualdad de todos los hombres ante él. La del ciego (8,22b-26), situada tras la de la travesía (8,10-22a), muestra que los discípulos, aun después de la intervención de Jesús con ellos (episodio del sordo), no han captado su mesianismo en los repartos de los panes. Es por eso que en la segunda travesía Mc retoma el tema de la incomprensión insertado al final de la primera: «¿Tenéis la mente obcecada?» (8,17; cf. 6,52: «pero su mente seguía obcecada») y alude a las perícopas del sordo y del ciego: «¿Teniendo ojos no veis y teniendo oídos no oís?» (8,18). Marca así, por un lado, la unidad de la sección y, por otro, la de la segunda parte.

[1] El paralelo formal se aprecia por los rasgos comunes a ambas perícopas: *a)* la semejanza de las frases iniciales (7,32: «le llevan un sordo-tartamudo» / 8,22b: «le llevan un ciego»); *b)* el uso de la saliva (7,33; 8,23); *c)* el empleo de un doble término para designar el órgano afectado (7,33: *ta ota*, 7,35: *hai akoiai*; 8,23: *ta ommata*, 8,25: *tous ophthalmous*); *d)* la mención de la aplicación de la mano/las manos (7,32; 8,23.25), y *e)* la alusión a un texto profético en relación con un éxodo (en 7,32, a Is 35,5, éxodo de Babilonia; en 8,23a, a Jr 38,32 LXX); cf. Taylor 435.

La estructura de esta secuencia es, pues, la siguiente:

I. 7,24-31: Tema: Injusticia de la sociedad pagana. Admisión de los paganos «al pan de los hijos»: la sirofenicia.
II. 7,32-37: El sordo tartamudo: Jesús intenta vencer la resistencia de los discípulos al mensaje de la universalidad.
III. 8,1-9: El pan del éxodo para los paganos. Salida en la barca.
IV. 8,10-22a: Travesía hasta Betsaida. Incomprensión de los discípulos.
V. 8,22b-26: El ciego: Jesús intenta vencer el prejuicio de los discípulos para hacerles ver que él es el Mesías.

I. Mc 7,24-31: *La injusticia de la sociedad pagana. La sirofenicia*

(Mt 15,21-28)

[24]Se marchó desde allí al territorio de Tiro.

Se alojó en una casa y no quería que nadie se enterase, pero no
pudo pasar inadvertido. [25]Una mujer que había oído hablar de él y
cuya hijita tenía un espíritu inmundo, llegó y en seguida se echó a sus
pies. [26]La mujer era una griega, sirofenicia de origen, y le rogaba que
echase al demonio de su hija.

[27]El le dijo:

—Deja que primero se sacien los hijos, porque no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perrillos.

[28]Reaccionó ella diciendo:

—Señor, también los perrillos debajo de la mesa comen de las migajas que dejan caer los chiquillos.

[29]El le dijo:

—En vista de lo que has dicho, márchate: ya ha salido el demonio de tu hija.

[30]Al llegar a su casa encontró a la chiquilla tirada en la cama y que el demonio ya había salido.

[31]Dejando el territorio de Tiro y pasando por Sidón llegó de nuevo al mar de Galilea por mitad del territorio de la Decápolis.

NOTAS FILOLOGICAS

24 *Se marchó*, gr. ***anastas apêlthen***; el participio redundante indica solamente el comienzo de la acción del verbo personal («poniéndose en marcha»), Bauer, *s.v.* 2,d; Taylor 411. ***aperkhomai*** señala el punto de partida (*apo-*), *-erkhomai*, la separación. Nótese la oposición entre *apo-* (*ekeithen*) y *eis*.

el territorio, gr. *ta horia* (cf. 5,17; 7,31), «las fronteras» = «el territorio, la región, la comarca», Bauer, *s.v.*; Lagrange 193.

de Tiro: según Metzger, *Textual Commentary* 95, la adición «y Sidón» (codd. Sin. A B K etc.) parecen ser una asimilación a Mt 15,21 y Mc 7,31.

Se alojó, gr. *eiselthôn*, lit. «entrando», en el sentido de «alojarse», como en 6,10.

oudena, en posición enfática, Gundry 372; construido con infinitivo, como en clásico, Robertson 1094. 1162; cf. Hch 19,27. Para Moulton-Turner III 285 y Blass § 429,3, la negación no afecta al infinitivo, sino al verbo principal, *thelô*.

pero, gr. *kai* adversativo, Zerwick § 455 *b*; Reiser 114; Gundry 372.

no pudo, gr. *ouk êdynato*, l. v. *ouk êdynasthê*, forma jónica; Taylor 411.

pasar inadvertido, gr. *lathein*, aor. de *lanthanô*, «permanecer oculto/pasar inadvertido».

25 *en seguida*, gr. *euthys*, al principio de la frase por anticipación expresiva; afecta directamente al verbo principal *prosepesen*, indirectamente al partic. *elthousa*, cf. Mateos, «*Euthys* y sinónimos» § 60.

había oído ... llegó, gr. *akousasa ... elthousa*, dos participios asindéticos, Reiser 159; cf. 8,6.11.13.23; Gundry 372.

su hijita, gr. *to thygatrion autês*; *thygatrion*, dimin. de *thygatêr* (vv. 26.29), cf. 5,23, de la hija de Jairo. El adjet. *autês* redundante después de relativo; no es un mero semitismo, se encuentra en Jenofonte y Sófocles; Robertson 683, 722, 1205; Zerwick § 201; Moule 176; Moulton-Turner III 325; Blass § 297,1. Omitido por S D W.

espíritu inmundo, gr. *pneuma akatharton*, cf. 1,23; 5,2.

se echó, gr. *prosepesen*, cf. 3,11.

a sus pies, gr. *pros tous podas autou*, cf. 5,22. *pros* repetido, como preverbio (*pros-epesen*) y preposición, Robertson 560; el verbo se construye sobre todo con dativo (cf. 3,11), Blass § 202,1.

26 *La mujer*, gr. *hê de gynê*, sujeto inicial enfático, Reiser 76.

una griega, gr. *hellenis*, que indica solamente su pertenencia a la clase privilegiada, a la ciudadanía libre, prescindiendo de su raza u origen, cf. Theissen, «Lokal und Sozialkolorit» 211-213.

sirofenicia, gr. *syrophoinikissa*, «fenicia de Siria», por oposición a *libyfoinikissa*, «fenicia de Libia» o púnica, cf. Theissen, *art. cit.* 221s; Moulton-Howard II 279; Lagrange 194.

de origen, gr. *tô genei*, dat. de especificación, cf. Hch 4,36; Moule 46; Doudna 25-26. Para especificaciones semejantes en otros autores, cf. Theissen, *art. cit.* 209.

le rogaba, gr. *êrôta*, impf. iterativo, cf. Hch 3,3; Robertson 884; Moulton-Turner 67.

que, gr. *hina* completivo; Robertson 993; construcción con *hina* u *hopôs* (Lc 7,3), Blass § 392,4.

el demonio, gr. *to daimonion*, cf. 1,34.39; 3,15.22; 6,13; Según Gundry 373, colocado antes del verbo da una nota de desesperación. El artíc. es anafórico al *pneuma akatharton* de v. 25.

hija, gr. *thygatêr*, cf. 5,34, de la mujer con flujos; 5,35, de la hija de Jairo; 6,22, de la hija de Herodías; 7,29.

27 *primero*, gr. *prôton* (cf. 3,16.27; 4,18), en posición enfática.

se sacien, gr. *khortasthênai*, cf. 6,42; 8,8.

los hijos, gr. *ta tekna*, cf. 2,5 (al paralítico): *teknon*; 10,24 (a los discípulos): *tekna*.

no está bien, gr. *ouk estin kalôs*, cf. 9,5.43.45.47 con infinit.; 9,42; 14,21 con *ei* más indicat.; Taylor 412.

tomar, gr. *labein*, asonancia con *balein*, «echar», en posición quiástica, Gundry 373.

perrillos, gr. *kynaria*, diminutivo, como *thygatrion* (v. 25) y *paidia* (v. 28). Para Zerwick § 485, el término ha perdido el valor diminutivo; sin embargo, se aplicaba a pequeños perros tolerados en las casas, cf. Michel, *kyôn*, 1103; Bauer *s.v.*; Lagrange 194; *kynes* se usaba para los perros callejeros (Mt 7,6; Lc 16,21) y como insulto (Flp 3,2; 2Pe 2,22), Blass § 111,3. Aunque se tratase de perros domésticos, sonaría en todo caso peyorativo; cf. Theissen, *art. cit.* 203; Strack-B. I 724-726.

28 *Reaccionó ella diciendo*, gr. *apekrithê kai legei*, mejor «reaccionar» que «replicar», pues el apelativo «Señor» muestra que no pretende oponerse a lo que ha dicho Jesús; la misma construcción en Mc 6,50; 8,33; 10,47; 11,17; etc. Lc 13,15; 17,20; Jn 1,48, etc., Blass § 420,2; común en los LXX, Moulton-Howard II 453, pero es la única vez en Mc que en esta construcción aparece el verbo *apokrinomai* en forma personal, Gundry 374. El pres. hist. *legei* contrasta con los tiempos de los otros verbos.

Señor, gr. *Kyrie* (en vocativo, sólo aquí en Mc; l.v. 10,51). Según Metzger 95, la lectura «Sí, Señor», gr. *nai Kyrie* (Sin. A B K L etc.) parece una asimilación a Mt 15,27. En Mc, el adv. *nai* no aparece en ninguna otra ocasión.

debajo de, gr. *hypokatô*, abverbio y prepos.; en NT sólo prepos. con genitivo (11 veces), Robertson 634.

de las migajas, gr. *apo tôn psikhiôn*; *apo* con «comer» (sólo aquí y en Mt 15,27), en los demás casos, *ek*, Blass § 169,2; Moulton-Howard II 461. *psikhiôn*, diminut. sin fuerza de *psix*, Moulton-Howard II 345; no clásico ni en LXX, Taylor 413.

29 *en vista de lo que has dicho*, gr. *dia touton ton logon*, o «por eso que has dicho».

márchate: ya ha salido, gr. *hypage, exelêlythen*, asíndeton causal; *ya ha salido* al principio de frase, enfático; de afecto o expresividad, Reiser 93,143; el pf. indica definitividad; cf. v. 30.

30 *la chiquilla*, gr. *to paidion*, cf. 5,39.40.41 (de la hija de Jairo); en v. 28, *ta paidia* designaba a los que comen a la mesa.

tirada, gr. *beblêmenon*, más fuerte que «echada» o «yacente»; en este caso, el pf. indica estado duradero.

en la cama, gr. *epi tên klinên*, mueble refinado que contrasta con *krabattos* (2,4.9.11.12), «catre/camastro».

31 *de nuevo*, gr. *palin*, anafórico a 2,13; 4,1; cf. Mateos, «*Palin*» 71.

al mar, gr. *eis tên thalassan*; según Blass § 207,2, es posible que Mc use *eis* por *epi*.

por mitad, gr. *ana meson*, acusat. de extensión; Robertson 491; Blass § 204,1; cf. Mt 13,25; 1Cor 6,5; Ap 7,17. Moule 67 sugiere «right through».

Decápolis, cf. 5,30.

DELIMITACION, CONTENIDO Y DIVISION

La delimitación de la perícopa es clara, dada la oposición inclusiva formada por la introducción (v. 24), que menciona el viaje de Jesús fuera del territorio judío, y la conclusión (v.31), que señala su vuelta hasta el mar de Galilea. El cuerpo de la perícopa (vv. 25-30) forma un bloque inseparable, que describe la entrevista de Jesús con una mujer griega que va a verlo para pedirle la liberación de su hija.

Ya resuelta la cuestión de lo que profana al hombre (7,1-23), que dejaba la puerta abierta a la admisión de los paganos en el Reino, en esta perícopa se propone un juicio sobre la injusticia de la sociedad pagana desde el punto de vista de Jesús. Se anuncia al mismo tiempo la admisión de los paganos a participar de «el pan de los hijos», es decir, pertenecer al reino de Dios, preparando así el segundo reparto de los panes (8,1-9). Abre de este modo el tema de la segunda secuencia de la sección.

La perícopa puede dividirse así:
7,24: Viaje de Jesús a la región de Tiro.
7,25-30: La mujer sirofenicia y su diálogo con Jesús.
7,31: Viaje de Jesús hasta el mar de Galilea.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. En la perícopa no se menciona el nombre de Jesús ni éste ejerce actividad alguna, sólo habla; no aparecen los discípulos u otros seguidores.
2. El término *oikia* (v. 24) designa en Mc tanto la casa como la familia que en ella vive.
3. El deseo de Jesús de que nadie se enterase de su presencia (v. 24), resulta desconcertante.
4. La correspondencia mujer/madre-hija (v. 25) está en paralelo con la de padre-hija que ha aparecido en el episodio de Jairo (5,21-43) y con la de madre (Herodías)-hija en el de la muerte de Juan Bautista (6,21-29).
5. Los modos de designar a estas hijas están en gran parte en paralelo: 5,23 y 7,25: «hijita»; 5,35, 6,22 y 7,26.29: «hija»; 5,30.40.41 y 7,28.30: «chiquilla»; 5,41.42 y 6,22, en escenas situadas en ambiente judío, «muchacha» casadera (*korasion*), término ausente en el caso de la joven pagana.
6. «espíritu inmundo» (v. 25), figura ya conocida (cf. 1,23; 3,11; 5,2); aquí, como en 5,2-20, en territorio pagano.
7. La mujer que aparece (vv. 25.26) no lleva nombre, como sucede de ordinario con los personajes representativos.
8. En esta perícopa, la pertenencia de la madre a la clase dominante está indicada por el epíteto «griega» (v. 26) (nota fil).
9. El gesto de la mujer es «caer a los pies de Jesús» (v. 25: *prosepesen pros tous podas autou*), que recuerda tanto la reacción de ciertos espíritus inmundos ante Jesús (3,11: *prosepipton autô*) como la de Jairo (5,22: *piptei pros tous podas autou*).
10. La doble denominación de la posesión (5,2.13 y 7,25: «espíritu inmundo»; 5,15.16.18 y 7,26.29.30: «endemoniado»/ «demonio») y el hecho de ser ambos paganos relacionan la figura de la «hija» con la del geraseno.

11. La expresión «no está bien» (v. 27), usada por Jesús, pertenece al lenguaje ordinario (cf. 9,5.42-47).

12. La expresión «tomar el pan» (v. 27: *labein ton arton*) se encuentra en los dos episodios de los panes (6,41; 8,6); igualmente el término «saciarse» (v. 27; cf. 6,42; 8,4.8).

13. El término griego que designa a «los hijos» no es *hoi huioi*, sino *ta tekna* (v. 27), usado por Jesús en 2,5 para dirigirse al paralítico, figura de la humanidad pagana.

14. El hecho de que «los hijos» y «los perrillos» vayan articulados (v. 27) muestra que estos términos representan a grupos conocidos.

15. El único presente histórico de la perícopa se encuentra en la respuesta de la mujer (v. 28: lit. «reaccionó y dice»).

16. Jesús ha hablado de «hijos» (v. 27: *tekna*); la mujer habla, en cambio, de «chiquillos» (v. 28: *paidia*).

17. Jesús no pronuncia palabra alguna que mande salir al «demonio» de la chiquilla (cf. 1,25; 5,8).

18. Jesús designa a la niña como «tu hija» (v. 29).

19. El evangelista la designa con el término «chiquilla» (v. 30), aplicado antes a los que comen el pan (v. 28).

20. El término «cama» (v. 30: *klinê*, no *krabatton*) indica una casa acomodada.

21. El itinerario que sigue Jesús para volver al mar de Galilea es inverosímil (v. 31).

LECTURA

Viaje de Jesús a la región de Tiro

24 *Se marchó desde allí al territorio de Tiro.*

Jesús abandona el territorio judío, lugar de los letrados y fariseos. Como en el episodio del geraseno (5,2-20), no aparecen los discípulos; también está ausente aquí el otro grupo de seguidores, representado antes por «la multitud» (7,14.17).

Tiro, gran ciudad comercial, estaba situada en una isla próxima a la costa y tenía un pequeño territorio en el continente, cuya producción no bastaba para el suministro de la ciudad; existía, por eso, un gran comercio entre Tiro y Galilea, región confinante de la que dependía la ciudad para la adquisición de productos agrícolas[2]. En la tradición judía, Tiro era el prototipo de una ciudad pagana y un enemigo al que se reprochaba su arrogancia[3].

[2] Cf. Theissen, «Lokal und Sozialkolorit» 207-209.

[3] Cf. Sal 83/82,8; Is 23,1-18; Ez 28,1-10; Zac 9,3s; Pesch I 601.

Jesús va directamente al territorio de Tiro, aunque no entra en la ciudad, sino que se queda en el campo que a ella pertenece. Contra la costumbre judía de no pisar territorio pagano, Jesús entra en él, como había hecho en Gerasa (5,1)[4]. Mc describe, pues, un viaje de Jesús por propia iniciativa al territorio de Tiro, en consonancia con la índole universal de su mensaje[5].

La mujer sirofenicia y su diálogo con Jesús

24b *Se alojó en una casa y no quería que nadie se enterase, pero no pudo pasar inadvertido.*

Alojarse en una casa, con una familia del lugar, sin especificar religión ni raza, era lo que había recomendado Jesús a los Doce cuando los envió (6,10). El contacto de Jesús con la sociedad pagana empieza entrando sin ruido en la vida ordinaria, no en un ambiente sacral ni oficial. Tampoco aquí explicita Mc que la casa donde se aloja Jesús fuera de paganos o de judíos; es decir, no hace distinción entre los seres humanos por razón étnica o religiosa[6]. No estaba permitido a los judíos entrar en casa de paganos, para no contraer impureza[7]; el texto, implícitamente, desecha este tabú[8].

Sin embargo, a continuación se afirma que Jesús quiere quedar oculto («no quería que nadie se enterase»)[9]. Con este dato, a primera vista desconcertante, Mc introduce a Jesús de incógnito en la sociedad pagana como observador. De hecho, el objetivo

[4] Elías (1/3Re 17,1-9) se había refugiado en territorio pagano huyendo de la persecución; el texto de Mc no ofrece, sin embargo, indicio alguno de que Jesús se viera acosado por sus adversarios.

[5] Para Taylor 411, la finalidad de este viaje no es misionera. No se mencionan los discípulos ni se indica que Jesús huyese por las amenazas de Herodes Antipas. Jesús iba en busca de la soledad: quería reflexionar sobre la finalidad y desarrollo de su ministerio. Es una suposición sin base en el texto.

[6] Gundry 376: El episodio está en relación con el dicho anterior de Jesús en el que declaraba puros todos los alimentos, aboliendo una importante distinción entre judíos y paganos; cf. Schmid, *Marcos* 205s.

[7] Vse. Arens, *Asia Menor* 182s.

[8] Cf. Schnackenburg, *Marcos* I 192: Jesús no refleja el particularismo judío: visita un país pagano, se aloja en una casa sin temor a contaminarse y habla con una mujer pagana.

[9] Cf. Manicardi, *Il cammino* 95: Este dato muestra que el viaje de Jesús a territorio pagano no es presentado como un viaje misionero.

primario de la perícopa es presentar el juicio que da Jesús de la situación de esa sociedad; por eso no toma ninguna iniciativa ni se describe acción alguna suya; sólo se registran sus palabras.

25 *Una mujer que había oído hablar de él y cuya hijita tenía un espíritu inmundo, llegó en seguida y se echó a sus pies.*

Para exponer el diagnóstico que hace Jesús, usa Mc un artificio literario: introduce la figura de una mujer que acude a Jesús; el diálogo entre los dos personajes hará ver la injusticia estructural que vicia la sociedad pagana.

Esta mujer, como antes la mujer con flujos (cf. 5,27), ha oído hablar de Jesús. De hecho, Jesús no era un desconocido para muchos habitantes de las comarcas de Tiro y Sidón, pues habían acudido a él en gran número después de su ruptura con la sinagoga (cf. 3,8), esperando que se erigiera en líder político. Estos son testigos de que Jesús acoge lo mismo a paganos que a judíos [10] (cf. 3,7b-8), es decir, que no tiene en cuenta la distinción de pueblos, razas o religiones. Muchos otros, sin duda, como la mujer, lo conocían de oídas. Ella sabe así que no será rechazada.

Antes de que hable la mujer, el evangelista menciona lo que a ella le preocupa: «su hijita» tiene un espíritu inmundo. Como esta descripción pertenece al narrador, no a la mujer, el diminutivo «hijita» no tiene connotación de ternura, sino simplemente de minoría de edad. El personaje infantil aparece aquí, por tanto, como dependiente (su hijita) y menor de edad (diminutivo) respecto al adulto (mujer). Es una relación entre desiguales, con superioridad y dominio manifiesto del adulto. La «hijita» es, pues, una figura dependiente, pasiva, a la que no se le reconoce responsabilidad. El problema de la mujer es que «su hijita» no se encuentra en paz, sino poseída de un espíritu de odio y violencia destructora («espíritu inmundo»).

La mujer se echa a los pies de Jesús, mostrando su angustia e impotencia y la gravedad y urgencia de su necesidad. Con su gesto reconoce la superioridad de él. El texto está en paralelo con otros dos: con la reacción de los espíritus inmundos que acudieron a Jesús (3,11) y con la de Jairo (5,22) [11]: el primero su-

[10] Cf. Gundry 372; Gnilka 291.

[11] Cf. en 3,11 el uso del verbo *prospiptô* y, en 5,22, el complemento «a sus pies» (*piptei pros tous podas autou*).

giere que la mujer, como aquéllos, no comprende la misión de Jesús; el segundo, que su angustia es semejante a la del jefe de sinagoga; también ella está preocupada por la suerte de su «hijita», pues el espíritu que posee a ésta la lleva a la destrucción.

26 *La mujer era una griega, sirofenicia de origen, y le rogaba que echase al demonio de su hija.*

Mc presenta a la mujer con dos trazos: su clase social y su linaje. Pertenece al círculo de los «griegos» o «helenos» (de lengua y cultura extranjera), pero de origen es una indígena, una fenicia de Siria [12]. No lleva nombre, como es habitual en los personajes representativos.

La denominación «griega» o «helena», indica desde luego que la mujer ha adoptado la refinada cultura griega, considerada superior a la suya original, la del país. Pero significa, al mismo tiempo, su pertenencia a una clase social privilegiada, a una elite ilustrada y poderosa, a la clase dominante en la sociedad de Tiro [13]. La mujer representa, pues, a esa clase dirigente [14]; la añadidura «sirofenicia» hace comprender al lector que no se trata de una judía helenista, sino de una pagana de la región [15].

El episodio está construido, por tanto, según un esquema compuesto por dos figuras: la de un adulto (aquí la madre) y la de una niña, esquema ya utilizado dos veces por Mc (5,21-6,1a: Jairo [padre]-hija; 6,21-29: Herodías [madre]-hija) para caracterizar la relación de una clase dominante y una dominada.

Mientras que en el episodio del geraseno (5,2-20) aparecían en primer plano los esclavos o, más en general, los oprimidos y sólo por alusión la clase dominante, aquí esta clase (la mujer griega) se presenta en primer plano; en el trasfondo, la dominada u oprimida (la hijita), que, como en el caso del geraseno, está poseída por un espíritu destructor.

La mujer pide a Jesús que expulse «el demonio» de «su hija». Cambia la denominación anterior de «espíritu inmundo» por la de

[12] No «fenicia de Libia», como se llamaba a los fenicios que habían fundado y vivían en Cartago, en Africa del norte (Libia). Esta explicación no convencía a algunos autores de principios de siglo, cf. Derrett, «Law in the NT» 163, nota 5.

[13] Cf. Theissen *art. cit.* 211-213; Camacho, «La sirofenicia» 129. Gnilka 292: Era una indígena helenizada y pertenecía a la capa social alta.

[14] Standaert, *Marc* 69, habla del nivel simbólico del episodio de la sirofenicia.

[15] Cf. Pesch I 602.

«demonio»; este término designa una fuerza de odio (espíritu inmundo) que se manifiesta habitualmente al exterior por actos de fanatismo y violencia y que por eso es reconocible. La mujer tiene experiencia de esta conducta de «su hija» y por eso llama «demonio» al «espíritu».

Hay, sin embargo, una diferencia entre el «espíritu inmundo» o «demonio» de esta figura infantil y el del geraseno, figura adulta (5,2-20). El endemoniado adulto se había rebelado contra la sociedad, sacudido su yugo y automarginado de ella, aunque eso lo llevase a su propia destrucción. La figura infantil, en cambio, aunque poseída de un espíritu similar, no se sacude el yugo que la oprime; su rebelión queda en gestos. Estar representados por una figura infantil señala precisamente la falta de iniciativa y de capacidad de los oprimidos para hacerse cargo de su propia vida. No se resignan a su situación, pero no dan pasos para salir de ella. La figura de la «hija» representa, por tanto, al pueblo oprimido o esclavizado que, por lo prolongado de su condición, ha perdido la capacidad de decisión: son gente sometida, pasiva ante un poder indiscutido, sin horizonte humano.

En el caso de Jairo, el pueblo, representado también por una figura infantil («la hija»), mostraba una pasividad total debida a la carencia de desarrollo humano; perdida la capacidad de reacción, muere. En el caso de la sirofenicia, el pueblo («hija») está dominado por una desesperación y un espíritu de violencia inútil que lo llevan a un estado de muerte. Los oprimidos se lamentan y agitan, pero son incapaces de buscar solución. Al contrario que el geraseno, no sacuden las bases del sistema, pero crean una insoportable tensión y una continua dificultad[16].

La mujer no pide nada para sí, como si no necesitara cambiar; la que debe cambiar es la niña. Reconoce que, aunque la niña es dependiente, es también consanguínea (hija = del mismo pueblo)[17]; en principio, su igual. La diferencia entre la mujer y la hija está en el poder y el privilegio. El propósito de la mujer es influir en Jesús para que expulse de su hija el demonio que la po-

[16] Tanto en territorio judío como entre los paganos aparecen dos clases de oprimidos: 1) los que se rebelan (mujer de los flujos, geraseno), adultos, que muestran su esperanza en Jesús; 2) los que no se resignan, pero no se rebelan (están en la casa) porque no ven salida a su situación (hija de Jairo, hija de la sirofenicia).

[17] Nótese que la madre no la llama «hijita», como ha hecho el evangelista (v. 25), quien había puesto esta designación en boca de Jairo (5,23).

see, es decir, para que calme su espíritu rebelde. No da señal alguna de que se considere ella misma responsable de lo que sucede. La situación le resulta no sólo desfavorable, sino insostenible, pero no analiza la causa que provoca la presencia de ese espíritu, para poder eliminarla. Pide simplemente a Jesús que solucione el conflicto.

A diferencia de Jairo, la mujer no invita a Jesús a ir a su casa, es decir, a tomar contacto con la niña poseída. En cambio, se entabla un diálogo [18].

27 *El le dijo: «Deja que primero se sacien los hijos, porque no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perrillos».*

La respuesta de Jesús a la mujer sorprende por el aparente desprecio que implica [19]. Aunque en el lenguaje rabínico puedan encontrarse expresiones referentes a la fidelidad del perro, en general se considera a este animal «la más insolente y despreciable de todas las criaturas» [20]. El diminutivo «perrillo» (gr. *kynarion*) se aplicaba a los perros domésticos, por oposición al perro vagabundo o callejero, pero era siempre peyorativo (nota fil.). El reproche de Jesús expresa el sentido de superioridad propio de los judíos y el desprecio que éstos sentían hacia los paganos [21].

Las palabras de Jesús, sin embargo, aunque establecen una posterioridad («primero»), no cierran el horizonte [22]; podría llegar

[18] Cf. Gnilka 292.

[19] Gundry 380: La réplica de Jesús puede tener origen en una máxima que Jesús aplica a la petición de la mujer (ver J. D. M. Derrett, «Law in the NT» 172. cf. *Targum Neof.* Exod 22,30, sin referencia original a judíos y gentiles). Para Theissen, *art. cit.* 214-217, podría aludir a la sangría económica de la población judía, especialmente por parte de los tirios.

[20] Strack-B. I 722. Según Theissen *art. cit.* 202, comparar una persona a un perro es un insulto en todas las épocas (cf. 1Sm 17,43; 2Rc 8,13: «perro muerto», muestra de sumisión; «tu siervo, tu perro», sumisión servil; 2Sm 16,9: «perro muerto», insulto). Los perros, como los cerdos, se consideraban frecuentemente animales impuros (2Pe 2,22; cf. Horat. *Epist.* I,2,23ss). Wellhausen 56 cita las palabras de rabbí Eliezer: «El que come con un idólatra se asemeja al que come con un perro», cf. Taylor 413; Strack-B. I 724s. La oposición hijo-perro indica la pertenencia o no a la familia.

[21] Gundry 373 interpreta «los hijos» de los discípulos; para ello se basa en el texto de 9,30s, donde se dice que Jesús no quería que se conociera su paso por Galilea porque iba enseñando a sus discípulos. El contexto es, sin embargo, completamente distinto, pues, en la perícopa de la sirofenicia no aparecen los discípulos. En p. 380, sin embargo, Gundry interpreta los *kynaria* de los paganos. Pesch I 604: Para los oyentes paganos, la mención de los perros era una referencia despectiva a ellos.

[22] Sobre el significado de *prôton* y su ausencia en Mt, vse. J. Alonso Díaz, «Cuestión sinóptica y universalidad del mensaje cristiano en el pasaje evangélico de la mujer cananea» 274-279.

un momento en que también «los perrillos» coman el pan [23]. Como es sabido, «el pan» era una metáfora para designar la Torá o ley mosaica [24], cuya posesión era lo que, en la mentalidad judía, hacía superior a Israel frente a los paganos [25]. Aquí, sin embargo, designa el mensaje y actividad de Jesús, con alusión al anterior episodio de los panes (6,37ss). La alusión se descubre no sólo por la mención del pan, sino también por el uso del verbo «saciarse» (6,42) [26]. Bajo la figura del pan, Jesús habla, por tanto, de su mensaje y del éxodo liberador, expuesto en aquel episodio.

Jesús no invoca la voluntad divina para justificar su dicho; lo hace con unas palabras que recuerdan el lenguaje de «la buena sociedad»: «no está bien», es decir, eso que propones contradice lo que esa sociedad juzga conveniente o adecuado [27]. El dicho es así irónico: «no está bien» para Jesús quebrantar el principio que los judíos practican, como no lo estaría que ella quebrantase el de la buena sociedad pagana: nada para los perros, todo para los privilegiados. Ella cree en el derecho ilimitado de «los hijos» (la elite) y en que no están obligados a compartir. Con ironía, Jesús le dice que no pretenda que otros hagan lo que, en su sociedad, no estaría bien visto.

El pan de que habla Jesús tiene una dignidad particular, es «el pan de los hijos»; los otros («los perrillos») son indignos de él; el verbo «echar» es despectivo. No se puede privar a los hijos de lo que es suyo o les corresponde a ellos por derecho. «El pan de

[23] Pesch I 603: «primero» (gr. *prôton*) significa que la misión entre los paganos no está permitida antes de la completa conversión de Israel, probablemente la tesis combatida por Mc. Gnilka 294: Jesús establece que la precedencia de Israel no es absoluta, sino temporal. Gundry 373: El énfasis de *prôton* en la respuesta de Jesús hace ver que la misión será posible más adelante; supone una dilación, pero no es una promesa.

[24] Para el pan como figura de la Ley, cf. 3,20 Lect.

[25] Cf. Michel, *kyôn* 1101: La Torá, en cuanto misterio divino, no debe ser comunicada a los pueblos. La inferioridad del paganismo consiste en estar excluido de ella.

[26] Pesch I 609 ve la conexión con los episodios de los panes en el uso de los términos «saciarse» y «tomar el pan». Para Gnilka 293, la saciedad se refiere ante todo a la plenitud de la salvación y sólo indirectamente a las narraciones de los panes, en cuanto éstos simbolizan la riqueza de la salvación. En ambas narraciones de los panes, sin embargo, la saciedad significa precisamente la plenitud de la salvación.

[27] Para Pesch I 603s, «no está bien» indica una motivación teológica, una llamada a la obediencia debida al plan divino de la salvación. Los paralelos, sin embargo, no apuntan en esta dirección (cf. 9,5.42-47). Por otra parte, el texto es demasiado radical («saciarse») y despectivo para considerarlo como expresión del plan divino. Pesch no tiene tampoco en cuenta que Jesús ha usado el término *teknon*, «hijo», para dirigirse al paralítico (2,5), figura de la humanidad pagana.

los hijos» no sólo supone la prioridad de los hijos, sino al mismo tiempo la indignidad de los perros.

«Los hijos» y «los perrillos», por los artículos, se presentan como dos grupos conocidos; nadie duda de su identidad; designan a los judíos[28] y a los paganos respectivamente. Es como si Jesús dijera a la mujer pagana que espere a que su programa se realice totalmente en Israel.

Si Jesús hace uso de la ironía es para provocar una reacción; sus palabras son un desafío que pone a prueba a la mujer para ver cómo responde[29]. El ha usado antes el apelativo «hijo» con el paralítico, figura de los paganos (2,5); el dicho, pues, no refleja su pensamiento, pero habla como si hiciera suya la superioridad y el desprecio propio de los judíos. Que se sacien los hijos es lo prioritario («deja primero»); mientras los hijos no digan basta, no hay lugar para los perros. Irónicamente, Jesús, con su dicho, se hace cómplice de la mujer, es decir aprueba tanto la praxis judía como la de los dirigentes paganos. De este modo quiere hacerle ver la monstruosidad de su conducta.

Hay así dos planos en la frase de Jesús: el obvio, que expresa el desprecio de los judíos por los paganos; el profundo, que señala el desprecio y la discriminación que practican los dirigentes paganos hacia la clase baja. Si los judíos, que se consideran privilegiados como pueblo, llaman perros a los paganos, ella, representante de la clase social privilegiada, trata a su vez como perros a los oprimidos que dependen de ella.

Las palabras de Jesús implican, pues, que la superioridad y exclusivismo con que los judíos se presentan ante los paganos y que tanto molestan a éstos tienen su paralelo en lo que hacen los paganos mismos dentro de su sociedad: ambos proceden como si hubiera dos especies de seres humanos, la de los privilegiados y la de los despreciables.

De hecho, en la praxis de la sociedad pagana, los privilegiados, «los hijos», tienen derecho al pan en la medida que quieran, sin límite, hasta que no necesiten más. El dicho de Jesús no ha-

[28] Cf. Rabbi Aqiba: «Amados son los israelitas, pues son llamados hijos de Dios» (Abbot 3,14); Quesnell, *The Mind of Mark* 227.

[29] La ironía puede declarar lo contrario de la intención real del hablante. Cf. Camery-Hoggatt, *Irony in Mark's Gospel* 150 s. En este relato, las marcas de la ironía son: la colocación del episodio en el contexto de la apertura a los paganos y los juegos de palabras o dobles sentidos: hijos-perros (judíos-paganos), pan-enseñanza.

bla de «comer», sino de «saciarse», verbo que deja a un lado toda solidaridad, todo compartir. Ya se verá lo que se hace con «los perrillos», los que carecen de privilegios y no pueden reclamar derecho alguno. La frase de Jesús: «deja que primero se sacien los hijos» (cf. 6,42), indicaría a la mujer que su petición es inoportuna, remitiendo la cuestión para el futuro.

Con su ironía, Jesús quiere hacer comprender a la mujer que es ella la responsable de la situación: el espíritu inmundo o demonio que posee a los oprimidos es consecuencia de la actitud de los dirigentes. Si éstos quieren que la situación cambie, tienen que rectificar, creando condiciones elementales de convivencia y aceptando para todos al menos un mínimo de igualdad, dignidad y derechos humanos.

Mc se vale, pues, de este artificio literario, el diálogo entre la sirofenicia y Jesús, para poner en evidencia el conflicto que envenena la convivencia en la sociedad pagana, consecuencia de la injusticia estructural que existe en ella, y señalar quiénes son sus responsables. Es la brutal desigualdad, que llega hasta negar a los oprimidos la calidad de persona, la que genera unas relaciones sociales dominadas por el odio, la agitación y la violencia.

En el mundo judío, Jesús ha detectado como la mayor injusticia la discriminación religiosa; en el mundo pagano, la discriminación social.

28 *Reaccionó ella diciendo: «Señor, también los perrillos debajo de la mesa comen de las migajas que dejan caer los chiquillos».*

La mujer no se marcha al oír la frase despectiva: su necesidad es superior a su orgullo. «Señor» es título de respeto, no término teológico[30]. La que representa a la clase dominante, reconoce la superioridad personal de Jesús, un judío, y lo considera más capaz que ella misma para remediar la situación. Reconoce también la superioridad de los judíos sobre los paganos expresada por Jesús en su dicho; admite que no es su igual. No pone en duda el principio de que hay superiores e inferiores.

La respuesta que da es brillante: amplía la metáfora utilizada por Jesús añadiendo el elemento «migajas» y subraya la cercanía

[30] Cf. los títulos que el geraseno aplica a Jesús. Gundry 374 opina que el título «Señor» es más que puro tratamiento de cortesía; cf. Pesch I 604.

de los perrillos, aunque también su inferioridad, colocándolos bajo la mesa. Las migajas caen a los perrillos, que así se alimentan al mismo tiempo que los hijos; no hay un antes y un después. La descripción de la mujer no presupone que los chiquillos se sacien: mientras ellos comen, comen también los animales. Invalida así el «deja que primero se sacien los hijos» de Jesús. La frase de la mujer: «también los perrillos comen», no es una petición, sino una afirmación. Al dicho de Jesús opone un hecho de la vida real: «los perrillos» son de la casa y algo les llega [31].

Jesús ha hablado de «hijos» (*tekna*); ella habla de «chiquillos» (*paidía*). El cambio indica que la mujer ha comprendido el doble plano del dicho de Jesús: ella pertenece a la clase de los que están a la mesa, pero, no siendo judía, no se atreve a llamarse «hija». Jesús ha propuesto el caso judíos-paganos («hijos-perrillos»); ella capta la alusión y aplica el dicho al caso amos-siervos («chiquillos-perrillos»).

Reivindica el derecho de los perrillos, aunque tan sólo en un mínimo. No hay que echarles los panes, comen lo que cae de la mesa, las migajas, parte ínfima del alimento que no se valora, pero con la que pueden vivir. A lo que ha dicho Jesús opone la mujer su reconocimiento del derecho elemental de los oprimidos a la vida.

29 *El le dijo: «En vista de lo que has dicho, márchate: ya ha salido el demonio de tu hija».*

La frase de Jesús: «En vista de lo que has dicho», implica que ella en cierto modo ha rectificado. De hecho, la mujer ha salido en defensa de los «perros/despreciados». Sus palabras, con las que ha reconocido su responsabilidad en lo que sucede, han cambiado la situación. El efecto ha sido inmediato. Una vez que ha aceptado lo mínimo, reconocer como un derecho la aspiración a la vida de los oprimidos, Jesús le dice que se marche, pues el problema para el que ella buscaba solución ha quedado resuelto [32]: el demonio ha salido de su hija. Mientras la clase opri-

[31] Lagrange 194: La mujer se contenta con lo que se le ofrece; si se le asigna la parte de los perros, eso le basta para su argumentación. Las migajas pertenecen al pan de los hijos; es, pues, verdad que se da a los perros del pan de los hijos. Taylor 413: La mujer no niega la verdad de las palabras de Jesús, pero las completa.

[32] Taylor 409: No hay una curación a distancia, porque en Mc Jesús efectúa las curaciones tocando a los enfermos (1,31s; 3,10; 5,41; 6,5.56, etc.) o mediante su palabra

mida no tuviera asegurado el mínimo vital, el descontento y la agitación habrían continuado.

Jesús le dice sólo que se marche, sin añadir, como en el caso del geraseno, «a tu casa, con los tuyos» (tus iguales) (5,19). Sin embargo, recuerda a la mujer que, aunque su cambio de actitud haya procurado de momento una solución al problema acuciante, ésta no puede ser la definitiva: las distancias han de desaparecer del todo, pues los sometidos deben ser considerados «hijos» («tu hija»), es decir, de la misma clase que los dirigentes y con derecho a compartir la mesa (la vida y los bienes) con ellos.

30 *Al llegar a su casa encontró a la chiquilla tirada en la cama y que el demonio ya había salido.*

La mujer llega «a su casa», a su ámbito social, y se encuentra con que la situación ha cambiado. La antes endemoniada ha quedado libre del mal espíritu.

Mc llama a la niña «chiquilla», como había llamado la mujer a los que se sientan a la mesa y tienen pleno derecho a comer pan (v. 28). Suscribe así el dicho anterior de Jesús, quien, dirigiéndose a la mujer, le habló de «su hija» (v. 29); en ambos casos se afirma que el oprimido no es un perro que come por condescendencia, sino que tiene pleno derecho a la vida, como la clase dirigente.

Al llegar a su casa, la mujer encuentra lo que Jesús le había dicho: «el demonio ha salido de tu hija». Ha desaparecido el obstáculo, pero la chiquilla no tiene vitalidad; aparece «tirada en la cama», sin fuerzas[33]. El término «cama» (no «catre»), muestra que se trata de una casa acomodada y confirma la interpretación de la figura de la mujer como representante de la clase dirigente. Se ha solucionado el problema inmediato, pero faltan aún el desarrollo humano de los oprimidos («chiquilla») y su plenitud de vida, que podrán encontrar en Jesús.

eficaz (1,25; 5,8; 9,25). Para Gnilka 293, la respuesta de Jesús (v. 29) reconoce la fe de la mujer expresada en su dicho (Mt lo completa). La mujer se hace prototipo de los paganos creyentes. Pero Gundry 381 nota que en Mc no se habla de fe de la mujer, como tampoco se ha hablado de la del geraseno (5,2-20).

[33] Pesch I 608: Tras la salida del demonio, sucedida (se puede pensar) tras una resistencia lacerante y extenuante (cf. 1,26), la chiquilla yace agotada.

Viaje de Jesús hasta el mar de Galilea

31 *Dejó el territorio de Tiro y, pasando por Sidón, llegó de nuevo al mar de Galilea por mitad del territorio de la Decápolis.*

Termina la labor en Tiro: ahora, a través de territorio pagano, llega Jesús a la Decápolis, a la orilla oriental del lago, predominantemente pagana, donde el geraseno ha proclamado el mensaje liberador (5,20).

«Pasando por Sidón», por la costa, al norte de Tiro; la mención de Tiro trae casi inevitablemente a la memoria el nombre de Sidón (cf. Is 23; Jr 47,4; Jl 3,4-8; Zac 9,2). El itinerario que Mc describe es inverosímil, por el gran rodeo que obliga a hacer a Jesús hasta llegar al lago [34], pero sirve para indicar que la situación es la misma en toda Fenicia, de la que cita las dos capitales: también a Sidón se aplica la denuncia hecha en Tiro; por eso Jesús, aunque es conocido allí (3,8), no se detiene. Es más, la innecesaria mención de Sidón muestra que Mc no pretendía tratar de la situación particular de Tiro, sino mostrar que la injusticia allí vigente era propia de todo el mundo pagano [35].

Jesús llega de nuevo al mar de Galilea, vía de comunicación entre los territorios judío y pagano [36]; pero no sale del territorio pagano, pasa «por mitad» de la Decápolis [37]: toda la región, en la que el geraseno proclamó el mensaje de liberación (5,20), tiene acceso a Jesús [38].

* * *

[34] Cf. Schweizer, *Marco* 164; de la Calle, *Situación* 137s.

[35] Cf. Schnackenburg, *Marcos* I 190s.

[36] Gundry 382 refiere *palin*, «de nuevo» (v. 31) a v. 24, pero no hay coincidencia en los verbos (*apêlthen, êlthen*) ni en el lugar de llegada (*ta horia Tyrou, tên thalassan tês Galilaias*); ha de referirse a las dos ocasiones anteriores en las que Jesús llega a la orilla del mar (2,13; 4,1), cf. Mateos, «*Palin*» 65-80.

[37] Schmid, *Marcos* 208: Mc quiere claramente dar a entender que Jesús evitó, de manera intencionada, el territorio judío.

[38] Gnilka 289s expone las opiniones sobre el proceso de formación de la perícopa. Para Gundry 378, los intentos de separar tradición y redacción resultan inconcluyentes y a veces contradictorios. Según Pesch I 608, esta narración simbólica ilustra la interpretación de la voluntad de Jesús, el Señor, en la historia misionera del primer cristianismo y representa una disputa narrativa con la tradición judía. Para Pokorny, «From a Puppy to the Child» 331, refleja el problema de la comunidad de mesa y, más exactamente, de la intercomunión entre cristianos circuncisos e incircunscisos.

El diagnóstico que hace Jesús del mal que aqueja a la sociedad pagana es, pues, el siguiente:

Existe una desigualdad social extrema que divide a esa sociedad en dos estamentos: el de los privilegiados cultural y económicamente, que constituyen la clase dominante, y el de los desposeídos de todo derecho, la clase oprimida. En efecto, la desigualdad es tal que los privilegiados no reconocen siquiera los derechos elementales de los sometidos; éstos carecen de toda seguridad y libertad y, en consecuencia, se hace imposible su desarrollo humano. Es más, dado el prolongado sometimiento, es tan grande su falta de desarrollo personal, que son incapaces de tomar iniciativa alguna que los lleve a salir de su condición o, al menos, a mejorarla. Existe, en consecuencia, una tensión social muy fuerte: los oprimidos manifiestan agriamente su enorme descontento, incluso su odio contra los opresores, aunque no logran más que autodestruirse.

Para Jesús, la responsable de la situación es la clase dominante. Si quiere ponerle remedio, sería necesario ante todo que estableciese un mínimo de igualdad reconociendo a los oprimidos el derecho a la vida y a los bienes indispensables para asegurarla. La agitación de los oprimidos se calmaría y, a partir de ahí, podría comenzar el desarrollo personal de esos seres humanos. Sin embargo, para Jesús eso no basta: los dirigentes deberían llegar a entender que los oprimidos son sus semejantes y que merecen un trato de igualdad plena, gozando de sus mismos derechos [39].

[39] Un resumen de las variadas opiniones sobre la interpretación de esta perícopa puede encontrarse en Theissen, *art. cit.* 203-207.

II. Mc 7,32-37: *Resistencia de los discípulos. El sordo tartamudo*

32 Le llevaron un sordo tartamudo y le suplicaron que le aplicase la mano.

33 Lo tomó aparte, separándolo de la multitud, le metió los dedos en los oídos y con su saliva le tocó la lengua.
34 Levantando la mirada al cielo dio un suspiro y le dijo:
—*Effatá* (esto es: «Abrete del todo»).
35 Inmediatamente se le abrió el oído, se le soltó la traba de la lengua y hablaba correctamente.

36 Les advirtió que no lo dijeran a nadie, pero, cuanto más se lo advertía, más y más lo pregonaban ellos.
37 Extraordinariamente impresionados, decían:
—¡Qué bien lo hace todo! Hace oír a los sordos y hablar a los mudos.

NOTAS FILOLOGICAS

32 *Le llevaron*, gr. *pherousin autô*, lit. «le llevan», presente histórico (cf. 1,30.32).

sordo, gr. *kôphos* (7,37; 9,25), «embotado», «obtuso» y, con referencia a la locucion o al sentido del oído, «mudo» o «sordo» respectivamente, Taylor 417; asociado a un término que indique la mudez, «sordo»; en otros casos, «sordomudo» o «mudo» (cf. Mt 9,33s; Lc 1,22).

tartamudo, gr. *mogilalos*, lit. «que habla con dificultad» (cf. Gnilka I 297), única vez en el NT; cf. Is 35,5s, única vez en el AT (LXX, donde traduce el hebr. *'illem*, mudo) y unido a *kophos*. Aquila presenta el adjetivo también en Is 56,10 y, como Símmaco y Teodoción, en Ex 4,11, cf. Pesch I 612, nota 9. El v. 35 y la lect. var. *moggilalos*, «ronco», confirma la idea de que el sordo no era mudo, cf. Taylor 417.

le suplicaron, gr. *parakalousin auton*, pres. histórico (cf. 1,40; 5,10.12.17.18.23; 6,56; 8,22).

que le aplicase la mano, gr. *hina epithê autô tên kheira*; Mc suele usar el plural, cf. 5,23; 6,5; 8,23, etc.

33 *Lo tomó*, gr. *apolabomenos auton*, única vez que aparece el verbo *apolambanomai* en Mc.

aparte, gr. *kat' idian*, locución que aparece siete veces en Mc (4,34; 6,31.32; 7,33; 9,2.28; 13,3), vse. Mc 4,34 not. fil.

separándolo de la multitud, gr. *apo tou okhlou*; en la traducción, «separando» explicita el significado de *apo*, que es dinámico por ser correlativo de *apolambanô*; cf. 7,17: «separándose de la multitud».

la multitud, gr. *tou okhlou*, determinado, cf. 7,14.17.

le metió los dedos, gr. *ebalen tous daktylous autou*; este sentido de *ballô*, «meter», es contextual; se debe a que el objeto (los dedos) es inseparable del sujeto y a que el punto de llegada presenta una oquedad (en los oídos); el verbo conserva, sin embargo, un sema de fuerza o violencia. El dedo, como la mano, se presta particularmente a la trasmisión de fuerza, Pesch I 613; Strack-B. II 15.

oídos, gr, *ôta*, término que designa el órgano de la audición (cf. 4,9); cf. Is 35,5: *ôta kôphôn akousontai*.

con su saliva, gr. *ptysas*, lit. «habiendo escupido»; cf. 8,23. Ordinariamente se escupía sobre la parte enferma del cuerpo (cf. Strack-B. I 16a), pero el uso del verbo *haptomai*. «tocar», indica que Jesús aplica la saliva a la lengua con los dedos (cf., por el contrario, 8,23). Para las lecturas variantes, vse. Taylor 418.

lengua, gr. *glôssa*, cf. Is 35,5: *glossa mogilalôn*.

34 *levantando la mirada al cielo*, gr. *anablepsas eis ton ouranon*, cf. 6;41.

dio un suspiro, gr. *estenaxen* (única vez en Mc, cf. 8,12: *anastenaxas*), aor. puntual.

le dijo, gr. *legei autô*, pres. histórico. Aunque la orden «ábrete» se refiere al oído, se da al hombre.

Ephphatha, forma aramea, cf. Black, *Approach* 299. Para Rabinowitz, hebrea; cf. Horton Jr., «Nochmals *Ephphatha*» 101-108.

esto es, gr. *ho estin*, entre verbos (cf. 5,41); también entre cláusulas (15,34), Robertson 714.

ábrete del todo, gr. *dianoikhthêti*, preverbio perfectivo: «abrirse completamente, del todo», Gundry 384, Taylor 418 (4 veces en Lc; 3 en Hch); dirigido al hombre (sing.), no a los órganos, Strack-B. II 17; cf. 8,25: *dieblepsen*.

35 *se le abrió*, gr. *ênoigêsan*, de *anoigô*, menos intenso que el compuesto *dianoigô* (v. 34). P45, los mss. cesarienses 032, 038 y otros utilizan el verbo *dianoigô*.

el oído, gr. *hai akoai*, término que se refiere a la capacidad auditiva, cf. Pesch I 616, subrayando la restauración de la función, Gundry 384. Permite el sentido figurado. *autou* antepuesto, enfático.

hablaba, gr. *elalei*, impf. sucesivo tras aor.: «hablaba, se puso a hablar», Robertson 83; Mateos, «El imperfecto sucesivo» § 54. Nótese la sucesión de tres oraciones coordinadas con *kai* para describir los efectos de la acción de Jesús, Reiser 103.

correctamente, gr. *orthôs*. El adverbio indica que el enfermo no era mudo, sino que hablaba defectuosamente, cf. Taylor 419.

36 *les advirtió*, gr. *diesteilato autois*, cf. 5,43; 8,15; 9,9.

que no lo dijeran a nadie, gr. *hina mêdeni legôsin*, cf. 8,30.

más y más, gr. *mallon perissoteron*, doble comparativo (pleonástico) por énfasis (cf. 2Cor 7,13), que se encuentra en los oradores áticos, Robertson 278, 546; Moulton-Turner III 29. Falta *tosouto*, correlativo de *hoson*, Robertson 967. Como en ático, el comparativo adverbial en *-teron* es más frecuente que en *-terôs*, Blass 102,1.

se lo advertía, gr. *diestelleto autois*, impf., más bien acción prolongada que iterativa, Gundry 391.

lo pregonaban, gr. *ekêrysson*, cf. 1,45; 5,20.

37 *extraordinariamente*, gr. *hyperperissôs*, compuesto de adverbio y preposición, sólo aquí en NT, Robertson 171; Blass 116,3.

impresionados, gr. *exeplêssonto*, lit. «estaban impresionados», cf. 1,22; 6,2; 10,26; 11,18.

lo hace todo, gr. *panta pepoiêken*, pf. de resultado durable: «lo deja hecho todo», Moulton-Turner III 26. El presente español corresponde a la acción incluida en el perfecto.

los sordos... los mudos, gr. *tous kophous... tous alalous*, plurales de categoría, Zerwick 7 nota; algunos mss. omiten *tous*, otros *tous alalous*, cf. Metzger *Textual Commentary* 96. Juego de palabras entre *tous alalous* y *lalein*.

DELIMITACION, CONTENIDO Y DIVISION

La perícopa está delimitada por la inclusión formada por los términos «sordo tartamudo» (v. 32) y «los sordos y los mudos» (v. 37).

El episodio se localiza en la orilla oriental del mar de Galilea, en territorio pagano. Trata de la restitución del oído y el habla normal a un sordo-tartamudo, figura representativa de los discípulos/los Doce, por la resistencia que presentan al mensaje universalista de Jesús, es decir, a la apertura del Reino a los paganos. Prolonga la situación descrita en 7,17-23, donde mostraban no haber entendido el principio expuesto antes por Jesús sobre lo que hace profano al hombre (7,14-15) y seguir en las categorías del judaísmo. Ante la labor con los paganos (cf. 8,1-9), anunciada en la perícopa de la sirofenicia (7,27), Jesús ha de vencer su resistencia y hacerles captar el mensaje de la universalidad del Reino.

Puede dividirse de la siguiente manera:

7,32: Presentación del sordo y súplica a Jesús.
7,33-35: Intervención de Jesús.
7,36-37: Prohibición de hablar y reacción entusiasta.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. El episodio se localiza en la orilla oriental del lago (cf. 7,31), de población predominantemente pagana.
2. No se menciona el nombre de Jesús ni aparecen los discípulos.
3. Los que llevan el sordo-tartamudo a Jesús son unos innominados (v. 32), en paralelo con 1,30.32; 6,54s.

4. Uso reiterativo del presente histórico (v. 32: «le llevan», «le suplican»; v. 34: «le dice»).
5. No se atribuye nombre al sordo-tartamudo ni se menciona su lugar de origen (v. 32).
6. En los profetas, la sordera, unida casi siempre a la ceguera, es figura de la resistencia al mensaje de Dios (cf. Is 6,9; 42,18; Jr 5,20-23; Ez 12,2). No se relata en el AT ninguna curación de sordos ni mudos; el sentido de estos términos es siempre metafórico.
7. Para el v. 32, cf. 4,12, primera mención (figurada) de la sordera.
8. La designación «tartamudo» (v. 32: *mogilalos*) se encuentra esta sola vez en el NT y también una sola en el AT (Is 35,6s LXX), donde aparecen, asimismo, los términos *ôta* y *glôssa*, que se encuentran en el texto de Mc (v. 33).
9. No aparecen los términos «curación» o «restablecimiento».
10. De improviso se menciona «la multitud» (v. 33, cf. 7,14.17).
11. El término «aparte» (v. 33: *kat' idian*, cf. 4,34; 6,31.32; 9,2.28; 13,3) y la expresión «[separándolo] de la multitud» (v. 33: *apo tou okhlou*, cf. 7,17) aparecen siempre en Mc en relación con los discípulos.
12. En la cultura judía, la saliva se consideraba aliento condensado, lo que permite ver en ella una figura del Espíritu.
13. Uso de un término arameo (v. 34: *ephphatha*), que a continuación se traduce.
14. Para designar «los oídos» se usan dos términos griegos: v. 33: *ta ôta* («las orejas», los órganos) y v. 35: *hai akoai* («los oídos», el sentido del oído). Como antes en el geraseno para designar «los sepulcros» (5,2.3: *mnêmeia, mnêmata*) y más adelante, para designar los ojos, en la perícopa del ciego (8,23.25: *ommata, ophthalmous*), la doble designación es narrativamente innecesaria e insinúa un sentido figurado.
15. El verbo «abrirse» (v. 35: *anoigô*) compendia el cumplimiento de la orden de Jesús: «ábrete del todo» (v. 34: *dianoikhthêti*).
16. Siendo una curación singular, la alabanza final se hace en plural (v. 37).
17. En la aclamación final, no se habla de «tartamudos», sino de «mudos» (v. 37).

LECTURA

Presentación del sordo y súplica a Jesús

32 *Le llevaron un sordo tartamudo y le suplicaron que le aplicase la mano.*

Jesús se encuentra en territorio pagano (7,31: la Decápolis), en la orilla oriental del mar de Galilea. Unos sujetos indeterminados «le llevan» un sordo tartamudo: nuevo caso de los anónimos colaboradores de Jesús que han aparecido ya en otras ocasiones (1,30.32; 6,54) y que materializan el servicio de «los

ángeles» en el desierto (1,13 Lect.). Son individuos que sienten interés por el sordo y compasión por su estado; saben que la sordera le impide escuchar a Jesús; al mismo tiempo tienen confianza en éste y conocen su poder; están seguros de que puede remediar esa incapacidad [1]. El verbo está en presente histórico («le llevan»): Mc indica así la actualidad del hecho: está hablando de algo que sucede todavía en su tiempo.

Al contrario que otros personajes del evangelio (1,40: el leproso; 2,3: el paralítico; 5,2: el geraseno; 5,25: la mujer con flujos), el sordo no se acerca por sí mismo a Jesús ni le pide remedio a su invalidez. Esto indica que no es consciente de su estado o bien que no siente necesidad de cambio.

Hay otros, sin embargo, que abogan para que Jesús remedie la situación. El sordo, por sí mismo, nunca saldría de ella; si Jesús no interviene de modo especial, no hay solución.

La sordera, junto con la ceguera, se usa continuamente en los profetas como figura de la resistencia de Israel a escuchar lo que Dios le dice. Así, Is 6,9: «Embota el corazón (la mente) de ese pueblo, endurece su oído, ciega sus ojos; que sus ojos no vean, que sus oídos no oigan»; 42,18 (dirigido al pueblo): «Sordos, escuchad y oíd; ciegos, mirad y ved»; Jr 5,22-23: «Escúchalo, pueblo necio y sin juicio, que tiene ojos y no ve, tiene oídos y no oye...; este pueblo es duro y rebelde»; Ez 12,2: «Hijo de Adán, vives en la casa rebelde: tienen ojos para ver, y no ven; tienen oídos para oír, y no oyen, pues son casa rebelde». Nunca en el AT se relata la curación de sordos o mudos. El sentido de estos términos es siempre figurado [2].

También en este evangelio, la primera vez que se aludió a la sordera y la ceguera (4,12: «para que por más que miren no vean, por más que oigan no perciban») tenían un claro sentido figurado, que domina la interpretación de estas carencias en el resto del evangelio (cf. 8,18). El individuo sordo representa, por tanto, a uno que no entiende o no quiere entender; en cuanto tartamudo, a uno cuyo lenguaje es confuso o ininteligible.

Al no indicarse el nombre ni el lugar de origen del sordo-tartamudo, éste aparece como un personaje representativo. Por otra

[1] Para Gundry 383 es la multitud la que lleva el sordo a Jesús, pero ésta aún no ha sido mencionada; además, los pasajes paralelos indican lo contrario (cf. 1,30; 8,24b).
[2] Cf. Mateos-Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos* 17-19.

parte, el término «tartamudo» se encuentra solamente aquí en el NT y también una sola vez en el AT, en el contexto del éxodo de Babilonia (cf. Is 35,5s), unido como en el pasaje de Mc a los términos «sordo», «oídos» y «lengua» (cf. Mc 7,35)[3]. Esta clara alusión de Mc al texto de Isaías muestra que el sordo-tartamudo es figura de Israel en cuanto necesitado de liberación (éxodo). Dado, sin embargo, que, desde la constitución de los Doce (3,13-19), el único Israel existente para Mc es el fundado por Jesús, formado por los seguidores suyos procedentes del judaísmo (los Doce/los discípulos), el sordo aparece como figura representativa de ese grupo, en cuanto éste presenta resistencia al mensaje de Jesús (cf. 8,17)[4]. Consecuencia de esta cerrazón mental es que los discípulos/los Doce no pueden exponer un mensaje inteligible (tartamudo), pues pretenden concordar el de Jesús con las categorías judías tradicionales.

La escena está, pues en relación con 7,17, lugar en el que Jesús reprochaba a los discípulos su falta de comprensión («¿Así que también vosotros sois incapaces de entender?»), igual a la de la multitud que escuchó las parábolas (4,12 Lect.). Con la figura del sordo tartamudo, Mc subraya que la incomprensión continúa.

En las invectivas de los profetas contra el pueblo se usan las figuras de la ceguera y la sordera, pero no la de la mudez o la tartamudez; hay aquí un elemento añadido que empeora la situación y que se deriva de la resistencia al mensaje (sordera).

El verbo «suplicar» denota mayor insistencia que el simple «pedir» y señala el gran interés de los intermediarios por el sordo y la gravedad de su situación. De hecho, aun cuando Jesús ya ha echado abajo la distinción entre judíos y paganos (7,15), una parte de su comunidad, el grupo de los discípulos, está aún completamente cerrada a ese planteamiento. Es decir, sigue fraca-

[3] Cf. Baudoz, «Mc 7,31-37 et Mc 8,22-26» 563s. Taylor 415: Es indudable que el narrador pensó en Is 35,5s, y quizá también en Is 29,18-23 y Sal 37/38,14, y observó la importancia que tenía para los lectores gentiles. Para Taylor, sin embargo, la aceptación del simbolismo del relato no pone en cuestión su valor histórico.

[4] Sin tener en cuenta los indicios del texto, Pesch I 610 opina que el narrador presenta el milagro realizado por Jesús en tierra pagana y en beneficio de un pagano; así también Schmeller, «Jesus im Umland Galiläas» 46,52; Pikaza, *Marcos* 105. Al contrario, Gnilka I 296: La localización no da a conocer en absoluto que el sordo fuese un pagano. Cf. Baudoz, «Mc 7,31-17 et Mc 8,22-26» 564: Marcos habría distribuido los relatos del sordo y el ciego en la trama narrativa de la sección de los panes, el primero como ilustración de la apertura a los paganos, el segundo como preparación simbólica a la confesión de Pedro.

sando el objetivo de Jesús al constituir a los Doce: que el nuevo Israel asumiese como misión el servicio a la humanidad entera (3,14s Lect.). El nuevo uso del presente histórico («le suplican») confirma la vigencia del problema en tiempo de Mc.

Los intermediarios suplican a Jesús que «le aplique la mano» al sordo tartamudo [5], gesto que simboliza la transmisión de fuerza vital (cf. 5,28-30); piensan ellos que esto bastaría para eliminar el defecto. Sin embargo, en el evangelio se habla ordinariamente de la aplicación de «las manos», en plural (cf. 5,23; 6,5; 8,23, etc.). La petición de los innominados, que usa el singular («la mano»), delata, por tanto, que consideran muy fácil para Jesús poner remedio a la sordera.

La escena tiene lugar en la orilla pagana del lago y revela la mentalidad judía de los discípulos, cerrados al mensaje universalista de Jesús e indiferentes a la suerte de los demás pueblos [6]. No quieren oír ese mensaje (sordera); de ahí que lo que ellos comunican sea un mensaje deformado (tartamudez), que pretende hacer compatible la persona de Jesús con los ideales del nacionalismo judío.

El apego de los discípulos a las ideas del judaísmo, que les impide escuchar a Jesús (sordo) y deforma su mensaje (tartamudo), se funda en una creencia teológica que es la base del nacionalismo judío: que el designio de Dios pretende la gloria de Israel por encima de los demás pueblos. En consecuencia, los discípulos/los Doce no reconocen la misión divina de Jesús o, al menos, la subordinan a lo que piensan ser una revelación divina inamovible.

Intervención de Jesús

33 *Lo tomó aparte, separándolo de la multitud, le metió los dedos en los oídos y con su saliva le tocó la lengua.*

Jesús no ha tomado la iniciativa respecto al sordo, pero está disponible para intervenir: cuando se lo presentan, actúa sin tardar.

La precisión «aparte» (nota fil.), que en los seis otros pasajes en que aparece está referida a los discípulos (4,34; 6,31.32; 9,2.28; 13,3), indica en esos seis casos que la falta de compren-

[5] Según Lagrange 197, el gesto era usual en la cultura judía.
[6] Cf. 6,52; 7,18.

sión de todos o parte de ellos hace necesaria una explicación de Jesús (4,34 Lect.)[7]; al aplicarse al sordo confirma que éste retrata la situación de los discípulos[8].

Jesús separa al sordo/discípulos «de la multitud», que aparece de improviso en el texto, sin que se haya hecho mención de ella al presentar al sordo-tartamudo. Como en 7,14, «la multitud» designa al grupo de seguidores que no proceden del judaísmo[9]. Jesús no quiere involucrar a estos seguidores en las dificultades que atañen al grupo israelita y que dependen de su apego a los ideales nacionalistas judíos. La situación es paralela a la de 7,17, donde Jesús se separó de «la multitud» para entrar en «la casa» donde se encontraban los discípulos, que no habían entendido el dicho sobre lo que hace profano al hombre (7,14-15)[10].

Jesús quiere eliminar las dos taras, la sordera y la tartamudez. Respecto a la primera, en vez de aplicar la mano al sordo, como le habían pedido, le mete los dedos en los oídos[11]; respecto a la segunda, le toca la lengua con su saliva[12].

La acción de meter los dedos en los oídos, como si los perforara, significa que Jesús tiene que vencer una fuerte resistencia; quiere hacerse oír eliminando el obstáculo, haciendo llegar a la mente de los discípulos el mensaje del universalismo, para que adopten una nueva actitud respecto a los paganos.

[7] Cf. Mateos *Los Doce* §§ 231ss, 345-352, 390-393.

[8] Para Pesch I 619, la narración muestra desde el principio un sentido simbólico (aunque piensa que el sordo representa a los paganos). Gnilka I 298s: En el macrotexto, la curación del sordomudo adquiere sentido simbólico. La imposibilidad de los discípulos y, en consecuencia, de los hombres para comprender la persona y la misión de Jesús se subraya antes y después (7,18; 8,17-21); en relación con las quejas de los profetas se critican sus ojos ciegos, sus oídos sordos, su corazón obstinado. Cf. Matera, «The Incomprehension» 171; Lentzen-Deis, *Marcos* 236.

[9] Para la distinción de los dos grupos, cf. Mateos, *Los Doce* §§ 336-344.

[10] Los términos «aparte» (*kat' idian*) y «casa» (*oikos*), aparecen juntos en 9,28.

[11] Gundry 383: En el AT, «el dedo de Dios», en singular, denota metafóricamente el poder de Dios, Ex 8,19; Sal 8,3; Strack-B. II 15. En los papiros mágicos, el aliento tiene fuerza de vida, cf. Buck, *Dictionary* 1131 (16.39).

[12] Toda la antigüedad atribuía a la saliva propiedades terapéuticas, en particular para la enfermedades de los ojos (cf. 8,23). Cuando se trataba de curar una herida, se escupía directamente sobre ella. Taylor 418: Las técnicas de curación eran frecuentes entre los curanderos griegos y judíos. Ninguna de las acciones descritas en la perícopa es mágica ni ha de considerarse como tal. Gundry 383: Jesús usa medios extraordinarios: meter los dedos, escupir en los dedos y tocar la lengua, mirar al cielo, suspirar, además de la palabra de curación; mucho más que la imposición de manos que le habían pedido (v. 32). 386: La acción de Jesús está muy lejos de la fórmulas verbosas y necios brebajes de la magia helenística.

En la cultura judía, la saliva, como la sangre, se consideraba «aliento condensado»[13]. Aquí Jesús la aplica al individuo en la lengua con los dedos («le tocó la lengua»); el contexto cultural judío hace ver que la fuerza que transmite Jesús con su saliva es su aliento/Espíritu. Tocar la lengua con la saliva, es decir, impregnarla del Espíritu, representa el deseo de Jesús de que sus discípulos proclamen el mensaje universalista sin ambages y con valentía. Jesús quiere liberarlos de las doctrinas que han enseñado (6,32) sobre la restauración de Israel; quiere que hagan suyo su mensaje y que hablen conforme a él.

34 *Levantando la mirada al cielo dio un suspiro y le dijo:* «Effatá» *(esto es: «Abrete del todo»).*

Como en el anterior reparto de los panes, Jesús levanta la mirada al cielo (6,41). En aquel pasaje el gesto preparaba la bendición a Dios por el alimento; aquí, en cambio, precede a un suspiro, expresión de sentimiento. Puede equivaler a una petición a Dios[14] o al propósito de asociarlo a su acción[15].

En todo caso, el gesto de Jesús subraya la importancia de la acción que va a cumplir: en 6,41 se trataba del programa mesiánico, del nuevo éxodo para Israel; aquí, prepara el éxodo liberador en favor de los paganos, que Jesús va a proponer (8,1-9) y al que los discípulos se resisten. Ante la cerrazón de éstos, hace falta la ayuda divina.

El suspiro, por su parte, expresa pena o tristeza por la pro-

[13] Para el valor de la saliva, vse. Strack-B. II 15ss. En la antigüedad la saliva, junto al agua, la sangre, el vino y el aceite, se consideraba un extraordinario medio terapéutico, un vehículo de fuerzas psíquicas. En cuanto secreción de la boca, está en relación con el aliento y la respiración, Pesch I 614; como la sangre, la saliva es «aliento condensado»; cf. Jacoby, «Zur Heilung des Blinden von Bethsaida» 189. Para el uso medicinal y mágico de la saliva, vse. Gundry 389.

[14] En este caso, equivaldría a la oración de Jesús en el monte (6,46), cuando pidió a Dios que sus discípulos comprendiesen.

[15] Para Pesch I 615, la mirada al cielo y el suspiro son expresión de la «conmoción pneumática» de Jesús, es decir, de la recepción de potencia en la preparación del milagro. Gnilka I 297: La mirada al cielo (en 6,41 gesto de oración) es en un relato de milagro un término estilizado para la recepción de fuerza sobrehumana; lo mismo el suspiro del taumaturgo. Gundry 384: Jesús pretende dotar a la orden de abrirse del poder de realización; al «mirar al cielo» señala el origen de su fuerza. Por el contrario, Taylor 419: Sólo la tendencia a una exégesis extravagante más que sobria verá en el gemido (suspiro) de Jesús algo distinto de un signo de su sentimiento y compasión por el enfermo. *anablepô* designa aquí el acto de oración. Lagrange 199: Jesús mira al cielo para orar; su gemido es también una oración (cf. Rom 8,23.26) instante, aunque muda.

longada obstinación de los discípulos, quienes continúan aferrados a los ideales del judaísmo, que impiden la liberación de toda la humanidad (éxodo mesiánico pleno).

La orden de Jesús va precedida de un presente histórico (lit. «le dice»), indicio de la actualidad del problema en la época del evangelista. Se expresa en arameo, *Effata*[16], indicando, como es usual en Mc, que el sentido figurado del episodio se refiere a Israel (cf. 5,41; 7,11; 10,46.51, etc.), en este caso, al nuevo Israel (los Doce/los discípulos). Mc sigue acumulando indicios que identifican al sordo con el grupo de seguidores israelitas.

La orden «Abrete del todo» expresa el efecto deseado de la acción anterior. La orden va dirigida al oído, pero interpela al hombre entero; es éste el que tiene que abrirse, cambiando de actitud.

35 *Inmediatamente se le abrió el oído, se le soltó la traba de la lengua y hablaba correctamente.*

Mc utiliza ahora un término diferente para designar «el oído»[17], y que se presta al sentido figurado («el entendimiento»). Aunque el verbo que indica el resultado de la acción de Jesús («se le abrió») es menos fuerte que el usado antes por él («ábrete del todo»), expresa el cumplimiento de su orden[18].

Mc señala metafóricamente que «se le soltó la traba de la lengua»[19] y que «hablaba correctamente». Con ello quiere indicar que el antes tartamudo puede exponer ahora claramente el mensaje de Jesús[20].

[16] Para *Ephphatha*, cf. Rabinowitz, «Be Opened» 229-238; «*Ephphatha*» 151-156; Black, «*Ephphatha*» 57-62. Horton, «Nochmals *ephphtatha*» 101-108, critica las opniones anteriores y considera el término una palabra mágica. Pesch I 616: «Abrirse» puede referirse a los oídos y a la boca (lengua). El individuo es un pagano y la palabra *ephphatha* corresponde a la *resis barbarikê* de la magia. Gnilka I 297s: El término eficaz *ephphatha* (prob. arameo) podría ser la palabra mágica incomprensible, pero no en Mc, donde está traducida. El uso del singular muestra que Jesús se dirige al hombre, no a los órganos.

[17] Gr. *hai akoiai*, antes *ta ôta*.

[18] La variante con el verbo *dianoigô* (cf. nota fil.) interpreta el sentido del verbo *anoigô* en este pasaje.

[19] Según Deissmann, la expresión «la traba de la lengua» es técnica para indicar la liberación de una opresión demoníaca, cf. Lc 13,16. Al contrario, Lagrange 199: La traba de la lengua no debe ser entendida de manera demasiado material; no habiendo en Mc ninguna alusión a posesión demoníaca, es más seguro entenderla de un impedimento natural. Taylor 419: Acerca de la traba de la lengua, ningún detalle del relato sugiere la posesión del demonio; es una expresión metafórica de la curación.

[20] Gundry 390: *orthôs* se refiere al modo, no al contenido.

El que era sordo es ahora capaz de escuchar y entender; se le abren los oídos, y se subraya el nuevo modo de hablar. Antes hablaba mal, lo que equivalía a no transmitir un mensaje auténtico. En el «hablar correctamente» (*orthôs*) (v.35), resuena de nuevo el texto de Is 35,6 LXX: «clara (*tranê*) será la lengua de los tartamudos»[21].

Prohibición de hablar y reacción entusiasta

36-37 *Les advirtió que no lo dijeran a nadie, pero, cuanto más se lo advertía, más y más lo pregonaban ellos. Extraordinariamente impresionados, decían: «¡Qué bien lo hace todo! Hace oír a los sordos y hablar a los mudos»*.

A los que deseaban ver remediada la situación del sordo y que ven ahora cumplidos sus deseos Jesús les advierte que guarden silencio. Se refiere sin duda a aquellos innominados que se lo han llevado, interesados en que el nuevo Israel esté a la altura de su misión[22].

No es la primera vez que Jesús impone silencio respecto a una actuación suya. En el caso del leproso la orden de silencio se debió a que el individuo dudaba aún de que su marginación no fuera voluntad de Dios (1,44 Lect.); en el de la hija de Jairo (5,43: *diesteilato*), a que la chiquilla/pueblo no estaba todavía madura para afrontar las consecuencias de una adhesión pública a Jesús (5,43 Lect.). En el caso presente confirma los indicios que Mc ha ido poniendo anteriormente (presentes históricos, vv. 32*bis*.34) para indicar que el episodio expone un problema aún no resuelto, una necesidad de cambio que continúa en su época. De hecho, como aparecerá en episodios posterioree, los discípulos seguirán sin comprender[23].

Con la orden de silencio, pues, Jesús advierte con insistencia que el problema de la aceptación de su mensaje universalista si-

[21] Cf. Pesch I 617.

[22] Pesch I 618: Extraña el hecho de que la orden de guardar silencio, en plural, se dirija a la multitud; incluso después de apartarse de ella, queda cercana. Gnilka I 298, en cambio, opina con acierto que la prohibición se dirige a la gente que le ha llevado el sordo. Gundry 385: No tendría sentido ordenar sólo al hombre que no publicase su cura, pues su manera de hablar ya delataba el milagro.

[23] Véase el reproche en 8,18 y la actitud de Pedro en la transfiguración (9,5 Lect.).

gue existiendo. Sin embargo, hay quienes con excesiva alegría están persuadidos de que ya ha sido solucionado.

La sensación que causa el resultado de la acción de Jesús es extraordinaria [24], aunque solamente en los circunstantes, no en el afectado. De hecho, sorprende que el antes sordo no muestre su agradecimiento a Jesús ni proclame él mismo su restablecimiento, como había sucedido con otros personajes (cf. 1,45; 5,20.33). Nuevo indicio del sentido figurado del episodio, con el que el evangelista describe la situación negativa en que se encuentran los discípulos de su tiempo, apegados al judaísmo, y afirma que la solución está en Jesús.

La aclamación de los presentes: «todo lo ha hecho bien», recuerda la acción de Dios en la creación (Gn 1,31; Eclo 39,16) [25]. A pesar del repetido aviso de Jesús («cuanto más se lo advertía»), los que le han llevado al sordo proclaman con entusiasmo el cambio de actitud de los discípulos o Israel mesiánico [26]. Obran con precipitación; con el uso repetido del presente histórico (vv. 32 *bis*.34), ha mostrado Mc que desconfía de la apertura y avisa contra el optimismo. Sin embargo, la confianza en el poder de Jesús que manifiestan los circunstantes («hace oír a los sordos y hablar a los mudos») [27], también en presente, abre una esperanza, expresada en Is 35,4-6, pasaje donde se encontraba la palabra «tartamudo» (v. 32), al que alude la acción de Jesús con el sordo-discípulos: «Dios vendrá en persona y os salvará... los oídos del sordo se abrirán,... la lengua del mudo cantará» [28]. Jesús

[24] Taylor 420: En ningún otro lugar, ni siquiera en Mc, se describe un asombro tan grande. Pesch I 616: En correspondencia con la doble tara y el doble gesto, también la constatación del milagro sucede de una doble forma, manteniendo la sucesión oreja-lengua (o «sordo-mudo»).

[25] Cf. Pesch I 618.

[26] Gnilka I 298: La aclamación ofrece la interpretación teológica del milagro. A través de Jesús se renueva la creación caída; en ella se hace presente la salvación mesiánica anunciada por los profetas. Taylor 420: *kai... kai*, «no sólo..., sino también»; alusión a Is 35,5s. Radermakers 186: El oráculo de Isaías (35,4-6) tiene en boca de la gente un relieve sorprendente.

[27] Lagrange 200: La multitud se expresa con un énfasis que generaliza y quizá fuerza la nota; el término *alalous*, elegido para hacer juego con *lalein*, no puede ser considerado como que marque la invalidez del hombre.

[28] El principio y el fin de la perícopa forman, pues, una inclusión basada en la doble alusión al texto de Isaías 35; cf. Baudoz, «Mc 7,31-37 et Mc 8,22-26» 564. Pesch I 618: La alabanza a la acción singular es superada y desarrollada con la alusión a Is 35,5s: en Jesús ha venido Dios, que trae la salvación a los hombres (Is 35,4: *autos êxei kai sôsei hêmas*); Heil, *Jesus Walking on the Sea* 138.

puede poner remedio a la situación, pero el relato insinúa al mismo tiempo la necesidad de la colaboración humana para que su acción sea eficaz.

Por otra parte, el uso del plural («a los sordos, a los mudos») en la exclamación admirativa final, cuando ha sido uno solo el beneficiario de la acción de Jesús, confirma que el sordo-tartamudo es un personaje representativo [29].

El relato refeja, sin duda, la experiencia de Mc: en diversas ocasiones se han suscitado fáciles entusiasmos sobre un cambio de postura de los judaizantes, que han sido pronto desmentidos por la práctica.

[29] Para Pesch I 619, la curación es símbolo de la salvación de los paganos; Jesús abre sus oídos para que oigan el evangelio y su boca para que lo proclamen. Pero —objeta Gundry 387— ¿por qué no se lo enseña después de curado? Es la multitud la que proclama, pero no proclama el evangelio ni se dirige al mudo. Mazzucco, «E voleva oltrepassarli» 326, concluye acertadamnente que tanto la curación del sordo-tartamudo como la del ciego (8,22-26), realizadas ambas en tierra pagana, prefiguran una curación espiritual que los discípulos deben aún alcanzar.

III. Mc 8,1-9: *El pan del éxodo para los paganos*
(Mt 15,32-39)

8 [1]En aquellos días, como había una enorme multitud y no tenían qué
comer, convocó a los discípulos y les dijo:
—[2]Me conmueve esta multitud, porque llevan ya tres días a mi lado
y no tienen qué comer; [3]y si los despido en ayunas a su casa, desfa-
llecerán en el camino. Además, algunos de ellos han venido de lejos.
[4]Le replicaron sus discípulos:
—¿De dónde a tantos va a poder nadie saciarlos de pan, aquí en
descampado?
[5]El les preguntó:
—¿Cuántos panes tenéis?
Contestaron:
—Siete.

[6]Ordenó a la multitud que se echara en la tierra. Tomando los siete
panes y pronunciando una acción de gracias, los partió y los fue dando
a sus discípulos para que los sirvieran, y ellos los sirvieron a la multi-
tud. [7]Tenían además unos cuantos pececillos y, pronunciando una ac-
ción de gracias, dijo que los sirvieran también.
[8]Comieron y se saciaron; y recogieron los trozos sobrantes: siete es-
puertas. [9]Eran unos cuatro mil, y él los despidió.

NOTAS FILOLOGICAS

8,1 *En aquellos días*, gr. *en ekeinais* (D: + *de*) *tais hêmerais*, fórmula que aparece en Mc cuatro veces (1,9; 8,1; 13,17.24) referida al tiempo del cumplimiento de las promesas, cf. 1,9 nota fil; Mateos, *Marcos 13* §§ 433s.

como había una enorme multitud y no tenían, gr. ***pampollou okhlou ontos kai mê ekhontôn***, lectura atestiguada por no pocos mss. en lugar de ***palin pollou*** y que se corresponde mejor con la insistencia de Mc sobre los muchos no israelitas que seguían a Jesús (cf. 1,15; 3,32; 5,24b; 7,14.17.33; 8,34). ***pampollou*** es un término clásico (única vez en la Biblia griega), cf. Taylor 422. Participios en genit. absol. de sentido causal o temporal, Gundry 393.

no tenían, gr. ***mê ekhontôn***, plural, concordancia ***ad sensum*** con ***okhlos***, «multitud», Robertson 407; cod. D. ***mê ekhontôn autôn***.

qué [comer], uso de *ti*, interrog. indir., por el relat. *ho*, Robertson 737; Blass § 368,4. El subj. *phagôsin* se usaría también en estilo directo, Robertson 1131; Moulton-Turner III 117.

convocó a los discípulos, gr. *proskalesamenos tous mathêtas*, cf. 3,13; 6,7; 7,14.

les dijo, gr. *legei autois*, pres. hist.

2 *me conmueve*, gr. *splagkhnizomai epi*, «me conmuevo por», en estilo directo, cf. 1,41 nota fil; 6,34; 9,22.

esta multitud, gr. *epi ton okhlon* (cf. 6,34; 9,22), clás. *epi tô okhlô*, cf. Mt 14,14: *ep' autois*, Blass § 233,2. Cod. D: *epi tou okhlou toutou*, con genit.

llevan... a mi lado, gr. *prosmenousin moi* (sólo aquí en Mc), «permanecen/están conmigo»; el presente durativo corresponde a la determinación temporal «tres días».

ya tres días, gr. *êdê hêmerai treis*, nominat. en vez de acusat. de duración (Eccl 2,16: *hai hêmerai hai erkhomenai*, «en los días venideros»), Doudna 13; Blass § 144,2; nominat. parentético, por no ser el sujeto del verbo que sigue, Robertson 460, Taylor 423; la construcción no era desconocida de los áticos, Lagrange 201; id. en Mt 15,32; el cod. D añade: *apo pote ôde eisin*, «desde que están aquí». Según Maloney, *Semitic Interference* 162-165, el nominativo absoluto temporal no es característico del griego helenístico, puede proceder del sustrato hebreo o arameo o del estilo semítico, cf. Gundry 395.

3 *despido*, gr. *apolysô*, cf. 6,36.45; 8,9; cod. D: *kai apolysai autous nêsteis eis oikon ou thelô*.

en ayunas, gr. *nêsteis*, acusat. pl. de *nêstis*, Robertson 266, 275; Blass § 47,3; en la Biblia griega, solamente aquí y en Mt 15,32, Lagrange 201.

a su casa, gr. *eis oikon autôn*, sin artíc. por ir seguido del genit. de un pronombre personal, cf. 8,26; Blass § 259,2; Maloney, *Semitic Interference* 109.

desfallecerán, gr. *eklythêsontai* (sólo aquí en Mc); de la debilidad producida por el hambre: 1Re/1Sam 14,28; Is 46,2; 1Mac 3,17, cf. Lagrange 201s.

y algunos de ellos, gr. *kai tines ex autôn*; cod. D.: *hoti kai*....

han venido, gr. *êkasin*, forma de perfecto (cf. Dt 32,17), Mayser 372; cf. Lagrange 202. v.l. *eisin*.

de lejos, gr. *apo makrothen*, antepuesto al verbo; *apo* pleonástico: 5,6; 11,13; 14,54; 15,40 (cf. 5,6 not. fil.), Zerwick § 80; Doudna 62, Gundry 393. Cf. Dt 28,49: *epaxei... ethnos makrothen ap' eskhatou tês gês*; 29,21; Jos 9,6-9; Is 5,26: *en tois ethnesin tois makran*.

4 *replicaron*, gr. *apekrithêsan*, con sema contextual de oposición.

¿De dónde...?, gr. *pothen*, que, debido a la redundancia de términos locales en la pregunta («aquí, en despoblado») puede interpretarse en sentido local, implicando que no hay en el despoblado lugar alguno donde pueda obtenerse comida: «¿de qué lugar?»; en Mc 6,2, de origen, es decir, «¿quién es el dador o autor?»; en Mc 12,37, de posibilidad, «¿cómo?», «¿de qué modo?», «¿en qué se funda?», «¿cómo es posible?», cf. Zorell, *s.v.* c; Bauer, *s.v.* 3. Lagrange 203: «Comment?»; Pesch I 622: «Donde?»; Gnilka I 300; «Woher?»; Gundry 393: «From where?»; Magne, «Les récits» 512: «D'où?». Un detallado estudio sobre el término en los LXX, en Quesnell, *The Mind of Mark* 164-168.

a tantos, gr. *tosoutous* (cod. D), preferible al banal *toutous*; la lectura *tosoutous* da relieve a la objeción de los discípulos; concuerda además con la variante *pampollou* de v. 1 y con la costumbre de Mc de llamar «[la] multitud» al grupo de seguidores no israelitas, término con que nunca se designa al grupo de discípulos.

nadie, gr. *tis*, «alguien, alguno», en frase negativa.

saciar de pan, gr. *khortasai artôn*, con genit.; en voz media, con *apo* o *ek*, Moule 33; Blass § 169,3.

aquí, gr. *ôde*, omite D.

en descampado, gr. *ep' erêmias* (clás., LXX y papiros, cf. Taylor 423), término diferente, pero de la misma raíz que *erêmos [topos]*, cf. 6,35; define el sentido de *hôde*, «aquí».

5 *preguntó*, gr. *êrôta*, impf. con verbos de pregunta, petición o mandato (por depender de otros el efecto de la acción), cf. 4,10; 7,26; cf. Moulton-Turner III 65.

¿Cuántos...?, gr. *posous*, cf. 6,38.

6 *ordenó*, gr. *paraggellei*, pres. hist., *paraggellô*, «ordenar, prescribir, advertir, amonestar, dar consigna», cf. 6,8 nota fil.; en 6,39: *epetaxen*.

que se echara, gr. *anapesein*, de *anapiptô*, cf. 6,39: *anaklinai*; 6,40: *anepesan*.

en la tierra, gr. *epi tês gês*, cf. 2,10; 4,26.31; 6,47; Mt 15,35: *epi tên gên*.

tomando... pronunciando una acción de gracias, gr. *labôn... eukharistêsas*, asíndeton de dos participios, cf. 8,11.13.23; Reiser 159. *labôn*, cf. 6,41. *partió*, gr. *eklasen*, cf. 6,41: *kateklasen*; *eukharistêsas*, cf. 6,41: *eulogêsas*, juntamente para panes y peces. Puede compararse el texto de 8,6: *labôn tous artous eukharistêsas eklasen kai edidou*, con el de la Cena: *labôn arton eulogêsas eklasen kai edôken* (14,22).

para que los sirvieran, gr. *hina paratithôsin*, cf. 6,41. Cod. D: *hina parathôsin*, aoristo.

7 *tenían*, gr. *eikhon*, cuyo sujeto es el mismo de *posous ekhete artous* (v. 5), es decir, los discípulos.

pececillos, gr. *ikhthydia*, dimin. de *ikhthys* (6,38.41.43).

pronunciando una acción de gracias, gr. *eukharistêsas* (codd. D q), lectura preferible a *eulogêsas* (codd. N T 33, 579, 700, etc.), por situarse en contexto al menos en parte pagano; la lectura *eulogêsas auta* (codd. Sin B C L, etc.) iría contra el uso de Mc, pues sería la única vez que este verbo aparecería con complemento directo. En Mt 15,36, tanto los panes como los peces son complemento de *eukharistêsas*.

dijo, gr. *eipen*, con acusat. e infinit., en el sentido de «mandar», cf. Taylor 425.

8 *Comieron y se saciaron*, gr. *kai ephagon kai ekhortasthêsan*, cf. 6,42.

recogieron, gr. *êran*, de *airô*. El sujeto de este verbo ha de ser lógicamente el mismo que el de los dos anteriores (*ephagon kai ekhortasthesan*) y que el del siguiente (v. 9: *êsan*).

los trozos sobrantes, gr. *perisseumata klasmatôn*, lit. «sobras de trozos»; *klasma*, cf. 6,43. Cod. D: *to perisseuma*, «lo sobrante, las sobras». En 6,42s se usaba el término *plêrômata*, que se refería a la capacidad de los cestos.

siete espuertas, gr. *hepta spyridas*, en aposición a *perisseumata klasmatôn*; *spyris*, «espuerta» flexible, término de la cultura griega (cf. Hch 9,25, en Damasco; no en LXX), a diferencia de *kophinos*, «cesto» rígido de mimbre (6,43), de la cultura hebrea (cf. Jue 6,19 (B); Sal 80/81,7), cf. Gundry 398. Ambos términos en Mc 8,19-20.

9 *eran unos cuatro mil*, gr. *êsan de hôs tetrakiskhilioi*; en 8,20, «cuatro mil». Numerosos codd. intercalan: *hoi phagontes*, «los que comieron».

CONTENIDO Y DIVISION

En paralelo con el reparto de panes y peces descrito antes (6,34-46) a una multitud judía, Mc describe un segundo reparto a una multitud que no pertenece a Israel. Conforme al programa universalista de Jesús, Mc expone en este episodio, lo mismo que en el primero, el programa mesiánico, ahora en relación con los pueblos no judíos. No obstante el paralelo temático, hay numerosas diferencias de detalle entre los dos relatos: difiere el hecho por el que Jesús se conmueve (6,34: «porque estaban como ovejas sin pastor»; 8,2: «porque no tienen qué comer»); se omite en el segundo el tema de la enseñanza (6,34); a diferencia de 6,36, es Jesús mismo quien propone a los discípulos la cuestión de la comida de la multitud (vv. 1-2).

En la perícopa pueden distinguirse dos unidades menores: 8,1-5, situación y prueba a la que Jesús pone a los discípulos, y 8,6-9, el reparto de los panes. Como en 6,39, la diferencia entre ambas partes está marcada por el cambio de estilo, de directo (diálogo) a indirecto (narración).

La perícopa puede, pues, dividirse de la manera siguiente:

8,1-5: Situación, reacción de Jesús y réplica de los discípulos.

8,6-9: Reparto de los panes y los peces.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. «En aquellos días» (v. 1), tiempo del cumplimiento de las promesas (1,9; cf. 4,35).
2. Insistencia en el término *okhlos*, «multitud», cuatro veces (8,1.2.6.6); en el primer reparto, dos veces (6,34.45).
3. Jesús «convoca» a sus discípulos (v. 1), cf. 3,13 (constitución de los Doce) y 6,7 (envío de los Doce).
4. Iniciativa de Jesús, no de los discípulos (cf. 6,35).
5. «les dijo» (v. 1), lit. «les dice», pres. hist.
6. Jesús se conmueve (v. 2), como en 6,34 (cf. 1,41), pero, a diferencia de aquel pasaje, el motivo de la commoción no es la falta de pastores, sino la carencia de alimento de la multitud.
7. «Llevan tres días conmigo» (v. 2), cf. Os 6,2.

8. «de lejos» (v. 3) (cf. 5,6, del endemoniado geraseno); cf. Dt 28,49; 29,21; Jos 9,6.9, referido a los paganos; cf. Is 5,26 LXX: «izará una enseña para las naciones lejanas»; 57,19: «paz a los lejanos (*tois makran ousin*), paz a los cercanos; y dice el Señor: "Los curaré"».

9. Diferencia de términos entre los dos episodios: «en despoblado» (8,4:*ep' eremias*) y el «lugar desierto» o «descampado» (6,35: *erêmos topos*).

10. Diferencia en el número de panes (8,5: siete; 6,38: cinco).

11. En v. 6, el verbo «ordenó» está en el texto en pres. histórico («ordena»).

12. Uso del verbo «dar gracias» (v. 6: *eukbaristeô*), en lugar de «bendecir» (6,41: *eulogeô*).

13. Usa aquí Mc el verbo simple *eklasen* (v. 6; cf. 8,6.19; 14,22) en lugar del compuesto *kateklasen* que aparecía en 6,41.

14. Los discípulos no dicen que tengan peces (v. 5), al contrario que en 6,38; no se mencionan los peces en la pregunta ni en las acciones de Jesús con el pan ni en el reparto (v. 6, cf. 6,41), sólo después (v. 7); tampoco se mencionan en la recogida de los trozos (v. 8; cf. 6,43). No se habla de «peces», sino de «pececillos», en poca cantidad no precisada (v. 7).

15. Jesús mismo ordena a la gente que se recueste (v. 6; en 6,39 da la orden a los discípulos).

16. La gente se recuesta «sobre la tierra» (v. 6; en 6,39, sobre la hierba verde).

17. Se hace notar que los discípulos sirven los panes (v. 6; no en 6,41).

18. Los fragmentos de pan se recogen en «espuertas» (v. 8), a diferencia de 6,43: en «cestos».

19. Diferencia entre el número de espuertas (v. 8: siete) y el anterior de cestos (6,43: doce).

20. Diferencia entre los términos *perisseumata* (v. 8), que alude a la abundancia, y *plêrômata* (6,42s), que se refería a la capacidad de los cestos.

21. Diferencia en el número de comensales (v. 9: cuatro mil; 6,44: cinco mil).

22. Los comensales no son calificados de «hombres adultos», como lo fueron en 6,44 (*andres*).

23. Al contrario que en 6,45, Jesús no obliga a los discípulos a marcharse.

LECTURA

Situación, reacción de Jesús y réplica de los discípulos

8,1-3 ***En aquellos días, como había una enorme multitud y no tenían qué comer, convocó a los discípulos y les dijo: «Me conmueve esta multitud, porque llevan ya tres días a mi lado y no tienen qué comer; y si los despido en ayunas a su casa, desfallecerán en el camino. Además, algunos de ellos han venido de lejos».***

Mc data el episodio «en aquellos días». Esta expresión lo vincula con la estancia de Jesús en la orilla oriental del lago, en territorio predominantemente pagano (cf. 8,31)[1], pero denota además en este evangelio el tiempo del cumplimiento de las promesas[2], la etapa final de la historia, que ha comenzado con la actividad de Juan Bautista (cf. 1,9 nota fil.).

Este episodio tiene muchos puntos en común con el del reparto de los panes y peces a la multitud judía (6,34-45), pero con notables diferencias de detalle[3], que serán señaladas a lo largo del comentario[4].

La multitud es «enorme», más numerosa que en el primer reparto (6,34)[5], y el problema que centra la atención de Jesús es que esta gran multitud no tiene qué comer, es decir, no tiene sustento para su vida.

[1] Lagrange 201: La mención del tiempo («en aquellos días») enlaza el episodio con la permanencia en la Decápolis; cf. Gundry 392. Taylor 421: Mc no habla expresamente de una misión con los gentiles, pero cuenta el episodio de tal forma que hace suponer que él piensa en la iglesia gentil de su tiempo. Pesch I 621: La Decápolis era un territorio predominantemente pagano. Van Cangh, «La multiplication» 346: Marcos ha situado *redaccionalmente* la primera multiplicación en territorio judío... y la segunda en territorio pagano; cf. Magne, «Les récits» 489s. Schmeller, «Jesus im Umland Galiläas» 47s; Farrer, *A Study on Mark* 283; Masuda, «The Miracle of the Bread» 211s; Pikaza, *Pan, Casa, Palabra* 196-199.

[2] Pesch I 624: «en aquellos días», cf. 1,9, locución de timbre solemnemente bíblico (LXX Ex 3,11; Jue 18,31; 1Re 28,1). Opina Pesch que así el relato se coloca en los días de la actividad de Jesús, pero no analiza el valor de esta locución en el evangelio de Mc (cf. 1,9 Lect.).

[3] Radermakers 187: En el primer reparto, las doce tribus de Israel volvieron al desierto para ver saciada su hambre con un pan superior al maná (6,34-47), pero, en el segundo reparto, el mundo pagano, simbolizado por el número siete (8,5.8; cf. 3,7-8), es también objeto de la compasión divina y descubre, después de los tres días de la pasión y de la muerte, el pan que sacia. Magne, «Les récits» 495: El segundo relato (8,1-9) es universalista; el primer relato (6,34-46), judío. En el mismo sentido, Schweizer, *Marco* 167; Pérez Herrero, *Marcos* 156; Pronzato, *Marcos* I 373s; Bravo Gallardo, *Marcos* 153s; Mally, *Marcos* 103.

[4] Pesch I 623 señala las diferencias con el primer episodio: no hay introducción; se menciona directamente la situación de penuria; iniciativa de Jesús, que deja en segundo plano el papel de los discípulos como ayudantes. Gundry 398-400: Mc distingue los dos repartos: orilla occidental y oriental del lago, descampado y despoblado (donde no hay caseríos), iniciativa de los discípulos o de Jesús, cinco-siete panes; dos peces - unos cuantos pececillos; cinco mil-cuatro mil. La mayor parte de los exégetas las consideran variantes de un mismo relato. Las opiniones no coinciden en cuál sería el primero. Gundry se inclina por el doble episodio.

[5] No pocos mss., en lugar de *palin pollou*, leen *pampollou*, «[multitud] grandísima» (nota fil.), Taylor 422. Con esto se indicaría que esta multitud es mucho mayor que la primera, en consonancia con la insistencia de Mc en el gran número de los «pecadores/descreídos y recaudadores» que seguían a Jesús (2,15) y con la extensión del mundo pagano en relación con Israel.

Jesús convoca a los discípulos, como había hecho el día de la constitución de los Doce (3,13) y, por segunda vez, para enviarlos (6,7: «a los Doce»)[6]. Recuerda así Mc ambos contextos, el anuncio de una misión sin fronteras (3,14s), con la que el nuevo Israel se pondría al servicio de la humanidad, y un envío que debía haber alcanzado a los paganos, pero que los Doce restringieron al pueblo judío (6,7-13). Ahora, por primera vez, va a enfrentarlos directamente con una multitud que, como se verá, está compuesta de excluidos de Israel y de paganos, y que necesita ayuda. Como en 6,7, el hecho de «convocar» insinúa una lejanía de los discípulos respecto de Jesús, figura de la diferencia de proyecto existente entre ellos y él.

Jesús informa a los discípulos de su estado de ánimo y del problema que se plantea. Está «conmovido», verbo que denota el amor tierno de Dios ante la necesidad o el dolor del hombre (1,41 Lect.). El sentimiento ante la situación de esta multitud es el mismo que experimentó Jesús ante la de la multitud judía (6,34), mostrando que el amor de Dios se extiende a todos los hombres (4,11: el secreto del reinado de Dios). El uso del presente histórico («les dice») sugiere la actualidad del problema para Marcos.

La precisión «llevan tres días a mi lado» establece una diferencia notable con el reparto anterior, en el cual el encuentro con Jesús y la distribución de los panes tuvieron lugar el mismo día[7]. Además, aquella multitud no buscaba a Jesús sino al grupo, que incluía a los discípulos (6,33); en cambio, los hombres que forman ésta no se han relacionado con los discípulos; eso sí, llevan ya tiempo con Jesús y le han dado una plena adhesión personal («tres días», plenitud, definitividad)[8] Los «tres días» aluden sin duda al conocido texto de Os 6,2 LXX: «a los dos días nos sanará; al tercer día nos levantaremos, viviremos en su presencia y lo conoceremos». Mc indica así que en este «tercer día» los individuos que componen la multitud van a recibir vida-Espíritu de Jesús[9].

[6] Cf. Radermakers 186s.

[7] Cf. Taylor 423.

[8] Delling, *treis* 221.

[9] Pesch I 625: La expresión «tres días» indica un período largo, en números redondos. Gnilka I 302: «tres días», ayuda de Dios: Jos 1,11; Gn 40,13; cf. Danker, «Note on Mt 8,3» 115-116; van Iersel, «Die Wunderbare Speisung» 167-194; Schmeller, «Jesus im Umland Galiläas» 48. Gundry 394: «tres días», puede aludir a Os 6,2, pero no lo da por

La expresión «estar a mi lado» (gr. *prosmenein*) implica el apego o adhesión de la multitud a Jesús [10]. Está así en paralelo con tres pasajes anteriores: 3,32 («una multitud sentada en torno a él»), 4,10 («los que estaban en torno a él») y 5,24b: («lo seguía una gran multitud y lo apretujaban»). En estos tres casos se trataba de los seguidores de Jesús no procedentes del judaísmo, es decir, excluidos de Israel. En este episodio de los panes el evangelista insiste en el término «multitud», que aparece cuatro veces (vv. 1.2.6a.6b), subrayando la gran respuesta que encontraba el mensaje fuera del Israel institucional (cf. 2,15: «eran muchos y lo seguían»).

El motivo de la conmoción de Jesús es diferente del que Mc expuso en 6,34: en aquella ocasión, la multitud judía estaba desorientada, «como ovejas sin pastor» (6,34) y la reacción de Jesús fue ponerse a enseñarles. Ahora, en cambio, el motivo es que «no tienen qué comer». Mc juega, sin duda, con los dos sentidos del «comer», que puede referirse tanto al alimento material como al del espíritu, según el modo de hablar judío (cf. 3,20: «comer pan»; 6,32: «comer») [11], pero, atendiendo al sentido figurado del episodio, pone el acento en el segundo.

Jesús no afirma, sin embargo, que la multitud tenga hambre en aquel momento [12], sino que los individuos que la componen no tienen qué comer y que, para el camino, necesitan alimento [13]. Hasta ahora, su alimento ha sido estar con Jesús, pero van a marcharse y necesitan provisiones; si no las llevan, no tendrán fuerzas para caminar. Es decir, no podrán vivir en adelante

seguro. Magne, «Les récits» 510: La inverosimilitud histórica de los tres días exige una interpretación simbólica. Radermakers 187: «tres días», expresión característica de los anuncios de la resurrección (8,31; 9,31; 10,34), pero, como bien nota Gundry 394, no hay alusión a la resurrección (contra Waetjen, *Reordering of Power* 138-139), pues aún no se ha hablado de ella en el evangelio.

[10] Pesch I 625; cf. Hauck, *menô* 583: «prosmenô» con dat. (Mc 8,2; Mt 15,32) indica la profunda adhesión de la multitud a Jesús.

[11] Cf. Quesnell, *The Mind of Mark* 191, quien cita no sólo el uso del término en la literatura sapiencial, sino también en la intertestamentaria y rabínica, en el helenismo y las religiones mistéricas, así como en los escritores eclesiásticos.

[12] Para Pesch I 625, a pesar del hambre (?), la multitud sigue con Jesús, aunque no se dice por qué ni para qué. No tiene en cuenta que la perícopa describe figuradamente el acercamiento a Jesús de los que no pertenecen al pueblo judío, anticipando lo que ocurrirá después de la muerte-resurrección.

[13] Taylor 422: El segundo genit. absol., *mê ekhontôn [autôn]*, «no tenían» (v. 1), considera individualmente a los miembros de la multitud. Paralelamente en v. 2, en boca de Jesús: *ouk ekhousin*.

sin el mensaje que sustente su vida y que sea para ellos la presencia permanente de Jesús. Mc pone así de relieve que la adhesión a Jesús tiene que ser completada con el conocimiento y la práctica de su mensaje; sin él, les faltará lo necesario para vivir («desfallecerán»). La multitud se siente atraída por Jesús y presta adhesión a su persona, pero necesita asimilar el mensaje, el programa mesiánico, que aún no conoce.

Jesús descarta desde el primer momento despedir a la multitud, anticipándose a una posible propuesta de los discípulos en este sentido, como habían hecho en el primer reparto (6,36).

La precisión «algunos han venido de lejos» muestra que en la multitud que recibe los panes hay también paganos; de hecho, la expresión «de lejos», como el adjetivo «lejano», recuerda los numerosos textos del AT donde se habla de naciones paganas, extrañas a la tradición de Israel[14]. Teniendo en cuenta los pasajes citados anteriormente, que mencionaban a los seguidores de Jesús no procedentes del judaísmo, y al nuevo dato de los venidos «de lejos», se ve que esta multitud engloba en principio a todos los que están fuera de Israel: a los excluidos del pueblo (recaudadores, pecadores/descreídos, cf. 2,15), considerados como paganos por los observantes, y a los paganos de origen. Los datos que ofrece Mc pueden reflejar la composición de su comunidad.

En este pasaje, por tanto, una enorme multitud de excluidos de Israel y de paganos se ha acercado a Jesús, pero los individuos que la integran, después del encuentro con Jesús, deberán volver «a su casa», como antes el paralítico (2,11) y el geraseno (5,19), es decir, no han de integrarse en el nuevo Israel, ni es propósito de Jesús imbuir a estos hombres de la tradición judía.

Otros datos confirman que esta multitud está formada por individuos que no pertenecen al pueblo judío[15]. En primer lugar,

[14] Vse. nota fil. Pesch I 625: *apo makrothen*, «de lejos», puede referirse al paganismo; unido a «hêkô», es una evidente referencia a paganos (Jos 9,6.9; Tob 13,11; Zac 6,15, Is 49,1; 49,12; 60,4); Gnilka I 302: «de lejos», insinúa que son paganos (Jos 9,6 LXX); cf. Gundry 396; Masuda «The Miracle of the Bread» 211; Mally, *Marcos* 103. Además, en Jos 9,16 se encuentra la mención de «tres días»; cf. Tob 13,11; Is 5,26; 39,3; Hch 2,39; 22,21; Ef 2,12s. Strack-B. III 585s. En cambio, en Is 43,6; 49,12; 57,19; 60,4.9; Zac 6,15, la locución se refiere a judíos exiliados. Para Radermakers 187, «de lejos» alude probablemente a los exiliados entre las naciones (Is 57,19) y, más en general, a los paganos mismos (Jos 9,6-8; Is 60,4; Ef 2,13.17).

[15] Taylor 421: El evangelista narra la segunda multiplicación de los panes por dos motivos: porque anticipa la eucaristía cristiana y porque la considera como signo dado a los gentiles, que contrasta con el que recibieron los judíos, es decir, con la primera

Jesús no usa para describir su situación la imagen del pastor (6,34), propia de la tradición de Israel. En segundo lugar, Jesús tampoco enseña, es decir, no expone el mensaje tomando pie del AT[16], ni se apoya en ninguna otra tradición religiosa; va a exponer el mensaje con los hechos. Nuevos indicios aparecerán a lo largo del comentario.

Sólo Jesús es consciente de la situación y reacciona ante ella; por eso toma la iniciativa[17]. Sus palabras han mostrado que Dios mira lo mismo por los que están fuera de Israel que por los judíos. Los discípulos aparecen completamente ajenos al problema: no se interesan por el movimiento hacia Jesús de los que no pertenecen al pueblo elegido. Jesús les ha expuesto la situación: hay excluidos de Israel y paganos vinculados a su persona, pero que todavía no tienen «alimento» que les dé vida. Espera de los discípulos, que han tenido la experiencia del reparto de los panes a la multitud judía, que ofrezcan por sí mismos la solución[18].

El hecho de que sea Jesús quien tenga que tomar la iniciativa indica la dificultad que tuvo la primera comunidad para abrirse a los no judíos[19].

4-5 *Le replicaron sus discípulos: «¿De dónde a tantos va a poder nadie saciarlos de pan, aquí en descampado?». El les preguntó: «¿Cuántos panes tenéis?». Contestaron: «Siete».*

Los discípulos no tienen nada que proponer, pero antes de que Jesús les diga, como en la ocasión anterior: «Dadles vosotros de comer» (cf. 6,37), ellos ponen una objeción: «a tantos» no se

multiplicación. Radermakers 187: En el contexto de la «sección de los panes» tomada en su conjunto, estos episodios parecen partes del gran banquete mesiánico, ofrecido a comunidades que provienen de cerca, los judíos, y de lejos, los paganos. Pesch I 621: Ahora Jesús alimenta también a los paganos. Gundry 394: La multitud puede suponerse compuesta sobre todo, si no exclusivamente, de paganos.

16 Pesch I 623: No se encuentra en este reparto el horizonte veterotestamentario del primero.

17 Radermakers 187: La iniciativa que toma Jesús se pone muy de relieve, como si quisiera sacar a los discípulos de su inconsciencia.

18 Taylor 423: El hecho de que los discípulos quedasen perplejos, a pesar de lo que el evangelista ha contado ya en 6,35-44, es uno de los motivos principales por el que muchos exegetas modernos creen que estas dos narraciones son variantes del mismo episodio. Pesch I 623: La imposibilidad supuesta en la pregunta (*pothen dynêsetai tis*) sirve para poner de relieve el poder de Jesús.

19 Para apreciar la variedad y arbitrariedad de las interpretaciones en torno a la relación entre los dos repartos de panes, vse. Quesnell, *The Mind of Mark* 39-40.

les puede saciar[20]. Y, en contra de la experiencia que han tenido en el primer reparto de los panes, afirman que es lo mismo de imposible para Jesús que para ellos («nadie»)[21]. También ahora piensan que habría que comprar pan para la multitud, pero en despoblado no hay aldeas ni caseríos donde pudiera adquirirse[22].

Como se ha dicho, los discípulos justifican su pasividad alegando que para tal multitud no hay posibilidad de solución. Niegan que la experiencia anterior con la multitud judía sea aplicable a esta multitud no integrada en Israel. En el plano de los principios esto implica que, según ellos, no puede haber éxodo ni sociedad nueva más que para los judíos. Los excluidos de Israel y, en particular, los paganos no tienen cabida en ese proyecto.

El primer reparto les había dado la clave para actuar, pero la descartan; ni se les ocurre compartir su pan con esta multitud ajena al pueblo elegido. Según el principio judío enunciado antes por Jesús (7,27), el pan que ellos tienen es «el pan de los hijos» y no está bien «echárselo a los perros». No les ha penetrado la idea de la solidaridad universal. Sostienen que lo que se aplicó a los judíos no sirve para los demás hombres[23]. Aunque ellos mismos usan un término que recuerda el éxodo (*ep' erêmias*, «en descampado», nota fil.), descartan que éste pueda realizarse.

Jesús ha dicho solamente que «no tienen qué comer»; los discípulos, en cambio, para subrayar la dificultad y recordando el reparto anterior (6,42), hablan de que «nadie puede saciar» a esta multitud. Resuena de nuevo el dicho de Jesús en el episodio de la sirofenicia (7,27): para los discípulos, los paganos no están llamados a la plenitud («saciarse»), como lo están «los hijos».

En la primera travesía (4,35), mostraron que no habían aceptado el mensaje universalista de Jesús; en la segunda (6,48), el viento-mal espíritu les impidió acercarse a territorio pagano. Se ve ahora que la intervención de Jesús con el sordo, figura de los discípulos, representaba solamente el deseo de muchos; siguen sin entender. No comprenden el amor universal de Dios y, en consecuencia, son incapaces de manifestarlo.

[20] Cf. Pesch I 625.

[21] Gundry 394: La posición especial de *toutois* y *hôde* subraya la dificultad, pero no dicen «dar de comer» (6,37b), sino «saciar de pan».

[22] Cf. Pesch I 625.

[23] Gnilka I 303: La pregunta de los discípulos muestra su incomprensión.

A la pregunta de los discípulos («¿De dónde puede nadie sacar pan?») Jesús responde preguntándoles cuántos panes tienen. Ellos esta vez no dudan (cf. 6,38), lo saben, y no mencionan los peces[24]. El número siete indica totalidad (6,38: cinco más dos)[25] y está en relación con el conjunto de la humanidad (setenta naciones, según el cómputo judío)[26]; los discípulos, que tienen los siete panes, están plenamente capacitados para la labor con todos los hombres. Si no lo hacen es porque se encierran en su particularismo nacionalista.

Reparto de los panes y los peces

6 *Ordenó a la multitud que se echara en la tierra. Tomando los siete panes y pronunciando una acción de gracias, los partió y los fue dando a sus discípulos para que los sirvieran, y ellos los sirvieron a la multitud.*

Jesús empieza a dirigirse a la multitud, que le ha dado su adhesión (v. 2: «llevan ya tres días a mi lado»); quiere exponerle su mensaje mesiánico, cuya práctica les comunicará vida-Espíritu, y las características de la sociedad nueva. El mensaje no se expone aquí, como la primera vez (6,34), con la enseñanza, que Jesús reserva para los oyentes judíos, sino sólo mediante las acciones, que, en paralelo con las de aquella ocasión, explicitan su contenido.

En primer lugar les ordena que se echen en la tierra. El uso

[24] Gundry 397: Los discípulos no dicen que tengan peces (v. 5, al contrario que en 6,38); no se mencionan los peces en la pregunta y las acciones de Jesús ni en el reparto inicial (v. 6, cf. 6,41); sólo después de repartido el pan (v. 7). Tampoco se mencionan en la recogida de los trozos (v. 8; cf. 6,43). *ibid.* 401: A la pregunta «de dónde», Jesús responde pidiéndoles sus propios panes.

[25] Pesch I 626: Los siete panes quizá quieran recordar los siete mandamientos de Noé, que, al contrario que la Torá, pueden valer para todos los hombres. Gundry 396s niega el simbolismo de los números en esta perícopa, pues, a pesar de los abundantes indicios, no acepta del todo que el primer reparto concierna a los judíos y el segundo a los paganos. Entre sus argumentos destaca por su oscuridad el siguiente: que «después de haber declarado Jesús todos los alimentos puros (7,19), difícilmente puede alimentarlos con la Ley». Podría objetarse a esto que Jesús ha alimentado a las dos multitudes no con la Ley, sino con su mensaje. Otro argumento es que «el número indeterminado de peces en el reparto a los cuatro mil sugiere que ninguno de los números tiene un simbolismo; si no, también a estos peces se habría asignado un número». No tiene en cuenta el valor simbólico del número siete.

[26] Cf. Rengstorf, *hepta* 624.

del verbo «ordenar» indica que hay que vencer una resistencia (cf. 6,8 Lect.), y el hecho de que en el texto se encuentre en presente histórico («ordena»)[27] sugiere que esa resistencia continúa en la época de Mc.

Comer recostados era en la época propio de los hombres libres: los oprimidos o esclavos no lo habrían hecho espontáneamente. Esta multitud de marginados, tanto excluidos de Israel como paganos, no está acostumbrada a la libertad; de ahí la orden de Jesús.

Con esto, y como en el caso de la multitud judía, lo primero que hace Jesús es dar a todos conciencia de que, en cuanto seres humanos, están llamados a ser libres. En este caso, da la orden directamente a la multitud, no a los discípulos, que no han aceptado siquiera la posibilidad de un éxodo liberador para los no integrados en Israel.

Se omite en este pasaje la mención de «la hierba verde» (6,39), que aludía al Sal 22/23,2, «el Señor es mi pastor», propio de la tradición judía. La multitud, en cambio, debe echarse «en la tierra», término que no se mencionaba en 6,39. «La tierra» designa, por una parte, la tierra de Israel o tierra prometida (cf. 4,1 Lect.) y, por otra, el mundo entero (cf. 2,10; 4,26.31)[28]. Dado que Mc coloca la escena fuera del territorio judío, señala con esto que la tierra prometida no es ya la de Israel, sino el mundo en su totalidad. Se anuncia la libertad para todos los hombres y pueblos, el alcance universal de la acción que va a realizar Jesús.

Mc no indica que la multitud se recostara, como lo hizo en el primer reparto (6,40 Lect.). Allí lo hacía notar porque aquella multitud no siguió la indicación de Jesús de recostarse «en corros» (6,39), y en este caso no ha precisado Jesús el modo como han de hacerlo. Con la multitud judía quería subrayar la igualdad; aquí no lo necesita, porque, a diferencia de aquélla, esta multitud de excluidos de Israel no depende de una tradición religiosa que establezca una jerarquía institucional.

Jesús toma los siete panes, todas las provisiones que tienen sus discípulos, no reserva nada para el grupo: como en la ocasión anterior, compartir todo lo que se tiene es figura del amor sin límite. El nuevo Israel ha de perder la propiedad de su pan

[27] Gundry 394: El presente histórico «ordena» subraya la autoridad de Jesús.
[28] Cf. Sasse, *gê* 676.

para hacer partícipes también a los paganos (tratar a los «perros» como a «hijos»), en comunión de igualdad, sin diferencias.

No se menciona que Jesús levante la mirada al cielo (6,41), gesto que ponía a los panes en relación con Dios creador, dador de vida, según la tradición judía; pero el hecho de «dar gracias» implica por sí mismo que el alimento/vida es don de lo alto. Mc cambia el término «bendecir» usado en 6,41, por el de «dar gracias», término técnico para designar la celebración de la eucaristía en la comunidad helenística; insinúa con ello la admisión de los paganos a la eucaristía. Además, con su acción muestra Jesús a los paganos que lo propio de Dios es dar vida al hombre, corrigiendo muchas falsas ideas sobre la divinidad existentes en el paganismo.

Sin embargo, el acto central no es la acción de gracias (en participio), sino la doble acción con el pan: la fracción y la entrega a los discípulos. Emplea Mc el verbo simple «partir» (gr. *eklasen*), que aparecerá en el relato de la Cena (14,22), en lugar del compuesto «partir en trozos» (*kateklasen*) que se encontraba en 6,41. Insiste así en la admisión de los paganos a la eucaristía [29], ya insinuada por el uso del verbo «dar gracias».

Mc hace hincapié sobre el servicio de los discípulos, que menciona tres veces (vv. 6 *bis*.7), mientras que en el primer reparto sólo se mencionaba una vez (6,41). Explicita el servicio efectivo de los discípulos, al que éstos no ofrecen resistencia. Muestra así cuál es, en el proyecto mesiánico, la vocación del nuevo Israel, insinuada ya en la constitución de los Doce: ponerse al servicio de la humanidad entera (3,14-15 Lect.). Deben compartir la totalidad de su pan y al compartir hacer comunidad con los paganos. El pan es factor de vida; compartir y repartir pan-vida, que ellos reciben de Jesús, es amor de obra. La misión del grupo de discípulos es comunicar vida a todos los pueblos mediante el servicio, sin pretensiones de superioridad.

7-8 *Tenían además unos pocos pececillos y, dando gracias, dijo que los sirvieran también. Comieron y se saciaron; y recogieron los trozos sobrantes: siete espuertas.*

El paralelo entre la anterior pregunta de Jesús: «¿Cuántos panes tenéis?», y la frase añadida por el narrador: «Tenían además», indica que los dueños de los peces eran los discípulos. El uso

[29] Cf. Pesch I 629.

del término «pececillos», el hecho de que Jesús no los coja como había hecho con los siete panes, número simbólico de la totalidad, la nueva acción de gracias [30], que los separa de los panes, y, finalmente, el que no los parta (sí los peces en 6,41), son datos textuales que señalan el carácter secundario de esta añadidura (cf. 6,38.41.43, «[dos] peces»). Pero la mención de los peces, aun fuera del número siete, era necesaria para subrayar la igualdad de los éxodos judío y pagano.

Jesús «dijo», evidentemente a los discípulos, «que los sirvieran también». Como en el reparto anterior (6,41), los peces se distribuyen separadamente; hay un doble servicio, de pan y de peces.

La multitud, que estaba caracterizada como gente que «no tenían que comer» (vv. 1.2), ya lo tienen; el compartir ha creado la abundancia. En el reparto anterior se decía que «comieron todos» (6,42); aquí simplemente que «comieron». A partir de este momento cesa el uso del término «multitud» (vv. 1.2.6 *bis*), y los verbos se presentan en plural.

El verbo «se saciaron», usado por Jesús para «los hijos» en el episodio de la sirofenicia (7,27), muestra que los excluidos de Israel no han de comer sólo las migajas; tienen derecho al mismo manjar y a la misma dignidad que los judíos, están destinados a la misma plenitud de vida (6,42 Lect.) [31].

De este modo hace ver Jesús a los discípulos que existe un éxodo liberador para los paganos igual al de Israel pero independiente de él; que es posible «saciar» a la multitud en un despoblado, es decir, fuera del ámbito de la sociedad judía.

Como en la ocasión anterior (6,42), la misma multitud que ha comido y se ha saciado recoge lo que ha sobrado de los panes [32]; no se dice nada de los peces, mencionados antes sólo para poner en paralelo los dos repartos. El término «los trozos sobrantes» (nota fil.) indica directamente la abundancia; en el primer reparto se sugería al hablar de «cestos llenos» (6,43) [33].

[30] En el texto ordinario se habla de «bendición de los pececillos» («los bendijo»), pero el texto no es seguro; hay mss. que omiten el complemento («pronunció una bendición») y otros que hablan de «acción de gracias» (nota fil.); cf. Magne, «Les récits» 501.

[31] Cf. Pesch I 627.

[32] Vse. nota fil.

[33] Para Quesnell, *The Mind of Mark* 227, «saciarse» señala la abundancia mesiánica. Es una interpretación material, que debe abrirse a un sentido más profundo, el de la plenitud humana.

Como en el primer reparto, «recoger los trozos» implica que no los guarda cada uno para sí (previsión egoísta) y que no permiten que se desperdicie el pan, figura del mensaje de Jesús; con esto los comensales muestran su aceptación del mensaje que él les ha transmitido con su acción y expresan que, fieles a ese mensaje, se comprometen a seguir compartiendo.

Las siete «espuertas» (recipiente usado en territorio helenístico)[34], que se corresponden con los siete panes, miran a los «setenta pueblos» de la tierra, según la idea de los judíos de aquel tiempo[35]. Es decir, compartiendo de este modo se saciaría el hambre de toda la humanidad, todos los hombres tendrían vida, y todas sus aspiraciones quedarían satisfechas («se saciaron»).

9 *Eran unos cuatro mil, y él los despidió.*

«Cuatro mil» es múltiplo de cuatro, número que indica totalidad y universalidad («los cuatro vientos», «los cuatro puntos cardinales») y que, en el contexto, es figura de la humanidad entera[36]. No se especifica en este pasaje que los que componen la multitud fuesen «hombres adultos», como se hacía en el primer reparto por alusión a los grupos proféticos alrededor de Eliseo (6,44 Lect.). Los que forman esta multitud han obtenido la madurez del Espíritu, anunciada antes en las palabras de Jesús a los discípulos (v. 2: «llevan ya tres días a mi lado»; cf. Os 6,2), gracias a su aceptación del mensaje y a su compromiso de llevarlo a la práctica, expresado en la recogida de los trozos.

Los individuos de la multitud ya conocen el modo como pueden comer y saciarse, es decir, saben cómo conservar y aumentar su vitalidad hasta llegar a la plenitud humana. Ya pueden valérselas por sí mismos y Jesús puede despedirlos (cf. v. 3). Pero aunque han conocido a Jesús en la ribera del lago, en la cerca-

[34] Pesch I 628: el *kophinos*, según Juvenal 3,14; 6,542, contradistinguía a los judíos; «siete» = las siete naciones de los pueblos o los setenta pueblos. Mally *Marcos* 194 señala la distinción entre el *kophinos*, propio de los judíos, y el *spyris*, de los paganos. Magne, «Les récits» 498: La recogida no puede tener otro sentido que extender al decurso de los tiempos el universalismo representado por la multitud de los cuatro mil. Una larga disquisición sobre los cestos, en Quesnell, *op. cit.* 229-231.

[35] Cf. Rengstorf, *hepta* 631.

[36] Cf. Balz, *tessares* 131. Pesch I 628: El número 4.000 indica el mundo pagano procedente de los cuatro puntos cardinales. Magne, «Les récits» 495: «Cuatro mil» es el producto de los cuatro puntos cardinales por mil, número que expresa una infinidad; los cuatro mil representan a la humanidad entera.

nía del país judío, no tienen que integrarse en este pueblo, han de alejarse ahora hasta llegar a «su casa» (v. 3; cf. 2,11; 5,19), para poner allí en práctica la alternativa que se les ha mostrado.

La multitud no expresa ninguna reacción entusiasta: como en el caso de la multitud judía, la reacción se expresa con la recogida de las sobras, es decir, con el compromiso de seguir compartiendo, conforme al mensaje que han aprendido y experimentado [37].

La despedida de la multitud forma inclusión con el principio del episodio: «si los despido en ayunas desfallecerán por el camino» (v. 3); una vez saciados, Jesús puede despedirlos [38], y lo hace sin alejar antes a los discípulos (cf. 6,45); aquí no hay peligro de influjo de éstos sobre la gente.

* * *

No habrá más episodios en que Jesús se ocupe de paganos. Con los cuatro que han aparecido se ha descrito la totalidad de su labor con ellos.

En el del paralítico (2,1-13) expuso el proyecto de universalidad: el mensaje de vida está destinado a todos los hombres y pueblos sin distinción, y éstos no tendrán que integrarse en Israel (2,11: «márchate a tu casa»).

En el del geraseno (5,2-20) trató del plano individual, exponiendo que la liberación definitiva para los oprimidos que se enfrentan a la sociedad pagana no pasa por la violencia, sino por el desarrollo humano que lleva a la verdadera libertad y plenitud personal, también con independencia de Israel (5,19: «márchate a tu casa»).

En el de la sirofenicia (7,24-30) ha mostrado la discriminación que vicia la sociedad pagana y que la solución a ella empezaría si los dirigentes reconocieran el derecho elemental a la vida de los oprimidos en su sociedad (7,29: «al llegar a su casa»).

Finalmente, en el segundo episodio de los panes (8,1-9) se trata del plano social, de la constitución de una comunidad al-

[37] Taylor 421: Es digno de notarse que Mc no describe la impresión que produjo el hecho en los discípulos o en la gente, lo que revela que el milagro no es el único punto en que el evangelista centra su atención.

[38] Cf. Magne, «Les récits» 493.

ternativa. Su base sería la libertad y el amor/solidaridad entre iguales, expresado en el servicio y en el compartir con otros; su meta, la plenitud humana. Se saldría así de la estructura de la sociedad injusta (éxodo) para ofrecer una alternativa en cada lugar del mundo (8,3: «si los despido... a su casa»).

En estos episodios Jesús ha expuesto enteramente su proyecto liberador para la sociedad pagana. Como no podía ser menos, es fundamentalmente el mismo que para los judíos; no hay privilegios entre los pueblos. La única diferencia está en que con los judíos Jesús alude a una tradición religiosa, con los paganos, no.

Los discípulos, sin embargo, no han entendido, como se desprende de este episodio (8,4). Por otra parte, hay que notar que Jesús no les confía ningún cargo de responsabilidad ni ningún papel de dirección en las comunidades, ni en la judía (6,45) ni en las paganas (8,9). Su función es sólo la de llevar a la práctica el mensaje de Jesús: servir, compartir, igualarse a todos, para que otros sigan este camino.

Como suele suceder en los evangelios, el mensaje se presenta mediante una formulación extrema. De hecho, si se tomase a la letra la acción de Jesús tal como aparece en los relatos de los panes, cada comunidad cristiana debería estar dispuesta a compartir todo lo que tiene con los que se acercan a ella, sin reservarse nada. En realidad, sin embargo, lo que el evangelio propone en estos episodios es un ejemplo del amor hasta el fin, ejemplo que no debe ser elevado a precepto: su objetivo es abrir el horizonte a toda generosidad, estimular a cada fiel cristiano y a cada comunidad a responder a este ideal al máximo de sus posibilidades y según las exigencias de la realidad en que se encuentren.

IV. Mc 8,10-22a: *Travesía. La ideología de fariseos y herodianos*

(Mt 12,38s; 16,1-12; Lc 11,16-29; 12,54-56)

[10]Se montó en la barca con sus discípulos y fue derecho a la región de Dalmanuta.

[11]Salieron los fariseos y empezaron a discutir con él, exigiéndole, para tentarlo, una señal del cielo. [12]Pero, dando un profundo suspiro, dijo:

—¡Cómo!, ¿esta generación exige una señal? Os lo aseguro, nunca a esta generación se le dará señal.

[13]Los dejó, se embarcó de nuevo y se marchó rumbo al otro lado.

[14]Se les había olvidado coger panes y no tenían con ellos más que un pan en la barca. [15]Él les estaba advirtiendo:

—Mirad: cuidado con la levadura de los fariseos y con la levadura de los herodianos.

[16]Pero ellos estaban discutiendo unos con otros porque no tenían panes.

[17]Dándose cuenta, les dijo:

—¿Por qué discutís de que no tenéis panes? ¿No acabáis de reflexionar ni de entender? ¿Tenéis la mente obcecada? [18]*¿Teniendo ojos no veis y teniendo oídos no oís?* ¿No os acordáis? [19]Cuando partí los cinco panes para los cinco mil, ¿cuántos cestos llenos de trozos recogisteis?

Le contestaron:

—Doce.

[20]—Y cuando los siete para los cuatro mil, ¿cuántas espuertas llenas de trozos recogisteis?

Contestaron:

—Siete.

[21]Él les dijo:

—¿No acabáis de entender?

[22]Y llegaron a Betsaida.

10 *Se montó... llegó*, gr. *embas* ... *êlthen*, el hecho de que montarse en la barca esté en gr. en construcción subordinada al «ir, llegar» muestra que este versículo no termina 8,1-9 sino que empieza 8,10-22a. Cod. D: *anebê*.

barca, gr. *ploion*, término que aparece en Mc 16/18 veces: una vez en singular indeterminado (4,1), una en plural indeterminado (4,36) y el resto en singular determinado (1,19.20; 4,36.37 *bis*; 5,2.18.21 [críticamente dudoso]; 6,32.45.47.51.54; 8,10.13 [críticamente dudoso].14).

derecho, gr. *euthys*, en posición inicial, pero que se refiere al verbo principal de la frase (*êlthen*), indicando inmediatez narrativa, cf. Mateos, «*Euthys*» § 51. Cod. D: *autos*.

la región, gr. *ta merê* (sólo aquí en Mc, en lugar de *ta horia*, Gundry 403), «las partes»; cuando designa un territorio, «región», «comarca», Bauer, *meros* 1 g. l.v. *ta horia* D.

Dalmanuta, localidad no identificada, sin duda en la orilla occidental del lago. Para las lecturas variantes, vse. Nestle-Aland [27]*Novum Testamentum Graece*.

11 *Salieron*, gr. *exêlthon*; Mc siempre usa *exerkhomai* indicando la procedencia o el término del movimiento o ambas cosas a la vez (1,25.26.28.29.35. 38.45; 2,12.13; 3,6.21; 4,3; 5,2.8.13.30; 6,1.10.12.24.34.54; 7,29.30.31; 8,11.27, etc.). Solamente aquí y en 14,48 no lleva indicaciones de lugar (14,48, de intención: *syllabein me*) y ningún otro verbo indica acercamiento a Jesús.

los fariseos, gr. *hoi pharisaioi*, artículo totalizante, la facción farisea como tal, cf. 3,1-7a; 7,1ss.

discutir, gr. *syzêteô*, «discutir», «debatir» (1,27; 9,10.14. 16; 12,28); con dativo, solamente aquí y en Hch 6,9. *syn autô* D.

exigiéndole, para tentarlo, gr. *zêtountes... peirazontes*, asíndeton entre participios, Reiser 159, cf. vv. 13.23. *zêtein ti para tinos*, «requerir, exigir, pedir», Lc 11,16; 12,48; Jn 1,38; 4,27. Nótese el juego de palabras entre *syzêteô* y *zêteô*, cf. Gundry 410s.

para tentarlo, gr. *peirazontes auton*, part. pres. final, cf. Mateos, *El Aspecto* § 363; el sentido conativo está incluido en el significado del lexema. *peirazô* (1,13; 8,11; 10,2; 12,15) lleva siempre en Mc como sujeto adversarios de Jesús: «tentar»; con sujeto neutral o favorable significaría «poner a prueba».

una señal, gr. *sêmeion*, v.l. *to sêmeion* D.

del cielo, gr. *apo tou ouranou*; en sing. articulado, *ouranos* denota el cielo/firmamento; cf. Mateos, *Marcos 13* § 436.

12 *Pero*, gr. *kai* adversativo, pues Jesús no va a acceder a la petición de los fariseos.

dando un profundo suspiro, gr. *anastenaxas* (término clásico, más fuerte que el simple *stenazô*, 7,34); sólo aquí en el NT. De las cuatro veces que aparece en el AT (Eclo 25,18; Lam 1,4; 2Mac 6,29; Susana 22 Theod.), en Lam 1,4 describe el lamento de los sacerdotes por la desolación de Jerusalén; cf. Lagrange 207; Taylor 428. El proverbio *ana-* indica que el sonido sube llevado

por una profunda respiración («profundo»), Moulton-Howard II 295; el aoristo indica acto puntual; *en tô pneumati autou* denota un acto que procede de la interioridad de Jesús (cf. 2,8) (*animi irresistibili impetu impulsus*, Zorell, *pneuma*, 2 a) y refuerza el sentido de «profundo». Verbos de sonido en *-azô*: *stenazô* (7,34), *alalazô* (5,38), *krazô* (5,5.7), *kraugazô* (Mt 12,19), Moulton-Howard II 406.

dijo, gr. *legei*, lit. «dice», pres. histórico.

¡Cómo! gr. *ti*, que se interpreta mejor como exclamativo: «¡Cómo!», «¡Qué!» (cf. Taylor 428; Black, *Approach* 121s; Maloney, *Semitic Interference* 142-144) que como causal, «¿Por qué?»; cf. 2,7 (nota fil.); 8,17.

Os aseguro, gr. *Amên legô hymin*, fórmula de fuerte aseveración, cf. 3,28; 9,1.41; 10,15.29, etc.

nunca... [se le dará], gr. *ei [dothêsetai]*, lit. «si [se le dará]», hebraísmo, que supone un juramento o imprecación implícita (apódosis): «Así me pase esto y esto si...», Robertson 94; Zerwick § 400; Moule 179; Blass § 454,5; la expresión se encuentra en Gn 14,23; Nm 14,30 (para negar la entrada en la tierra prometida); 32,11 (*id.*); Dt 1,34 (*id.*); 1Sm/1Re 3,14; 14,45; etc.; Sal 95/94,11; 131/132,3.4. *dothêsetai*, pasiva divina.

En el NT, la construcción con *ei* sólo se encuentra aquí y en Heb 3,11; 4,3.5, citas del salmo 95/94,11: «nunca entrarán en mi descanso», Moulton-Turner III 333; Doudna 110s; Lagrange 207; cf. Mt 12.39; 16,4; Lc 11,29 (*ou dothêsetai*). Entre los pasajes citados del AT solamente en el Salmo 95/94 se relaciona la frase imprecativa con «esta generación», en concreto con la de Moisés, que fue infiel en el desierto (v. 10).

[a esta] generación, gr. *[tê] geneâ [tautê]*, siempre peyorativo: 8,38; 9,19; 13,30; cf. Mateos, *Marcos 13* §§ 515-517.

13 *se embarcó de nuevo*, gr. *palin embas*, anafórico a v. 10. El cod. D añade: *eis to ploion*.

rumbo al otro lado, gr. *eis to peran*, cf. 4,35; 5,1.21, hacia la orilla oriental del lago/mar.

14 *se les había olvidado*, gr. *epelathonto*, de *epilanthanô* (sólo aquí en Mc); en el contexto, el aor. equivale al plpf. español. El cod. D añade: *hoi mathetai*.

más que un pan/ excepto un solo pan, gr. *ei mê*, a menudo sin verbo, «excepto», «fuera de», Blass § 376,1; para la construcción con *ei mê*, Lagrange 207s cita a Herodoto; cf. Taylor 431. Un estudio de la lectura variante *hena monon arton ekhontes*, en Quesnell, *The Mind of Mark* 242.

15 *les estaba advirtiendo*, gr. *diestelleto*, impf. de proceso; con *hina* y subjuntivo, 5,43; 7,36; 9,9.

Mirad, cuidado con, gr. *horate, blepete apo*, asíndeton entre imperativos, cf. Mt 9,30; Mc 13,33; Blass § 467,1; Reiser 153. La construcción *blepete apo* está formada según el tipo *phylassesthai apo* (Jen *Cyr* II,3,9), dado que *blepô* adquiere el sentido de «tener cuidado», Lagrange 208; cf. 12,38; en Flp 3,2, con acusat., *tous kynas*, etc. Robertson 471, 577; Blass § 149,1; no mero hebraísmo, Reiser 31, 460.

levadura, gr. *zymê* (sólo aquí en Mc). En sentido propio denota la levadura del pan (Mt 13,33; Lc 13,21) o el pan fermentado (Strack-B. I 728s); figuradamente, en sentido peyorativo, se refiere en general a la ideología o modo de pensar, otras veces a actitudes (Lc 12,1, hipocresía) o doctrinas (Mt 16,6.11).

los herodianos, gr. *tôn hêrodianôn* (en lugar de *Hêrôdou*), lect. var. común en los siglos III y IV (P45 W D U etc.), única que cuadra con el sentido del pasaje (se trata de partidarios de una ideología) y el contexto del evangelio: cf. 3,6; 12,13.

16 *Pero [ellos]*, gr. *kai* adversativo, Reiser 111; Gundry 408.

estaban discutiendo unos con otros, gr. *dielogizonto pros allêlous*, impf. durativo; *dialogizomai*, «hablar, conversar, dialogar» (Bauer, *s.v.* 2); en sentido más fuerte, «discutir», 9,34 (*pros allêlous*); 11,31 (*pros heautous*), Taylor 433. Gundry 413: *dielogizonto* se refiere a una discusión razonada, no a un altercado (2,6.8; 11,31), pero la adición de *pros allelous* da el sentido de discusión con fuerte altercado y acusaciones mutuas (cf. 9,34).

porque no tenían panes, gr. *hoti artous ouk ekhousin*, con Greek NT y Nestle-Aland; para la variante *hoti artous ouk ekhomen*, en estilo directo, cf. Metzger, *Textual Comm.* 98; *ouk eikhan* D. Según Gundry 408, *hoti* puede ser epexegético, interrogativo indirecto o directo o recitativo, mejor que causal. En este texto, sin embargo, introduce el motivo de la discusión. El tiempo de la oración principal está en pasado (*dielogizonto*), el de la subordinada, en presente (*ekhomen*), en relación con el punto de vista de los discípulos; cf. Blass § 324.

17 *Dándose cuenta*, gr. *gnous*, aor. ingresivo de estado en LexEst: «notar, darse cuenta de algo»; Mateos, *El Aspecto* § 150. Numerosos codd. (Sin A C D W y otros) añaden *ho Iêsous*.

les dijo, gr. *legei autois*, «les dice», pres. histórico.

¿Por qué..., gr. *ti*, cf. v. 12. Algunos codd., después de *ti dialogizesthe*, añaden *en heautois, oligopistoi* (cf. Mt 16,8); cod. D: *en tais kardiais hymôn*.

¿No acabáis de...?, gr. *oupô*, «¿Aún no...?», en traducción idiomática, cf. 4,40; 7,18; 8,21.

reflexionar, gr. *noeite*, pres. durativo; *noeô*, «pensar, reflexionar» (7,18; 13,14), Bauer *s.v.* 2.

entender, gr. *syniete*, pres. puntual de LexRes, expresa el (inexistente) resultado de la reflexión; cf. 4,12; 6,52; 7,14; 8,21.

tenéis... obcecada, gr. *pepôrômenên ekhete*, el auxiliar *ekhô* subraya la duración del estado denotado por el perfecto, Robertson 360; Blass § 270,3; el participio inarticulado es predicado, Moulton-Turner III 185; nótese la posición inicial, que subraya la obcecación, Gundry 409. Cod. D: *pepêrômenên*, de *pêroô*, «baldar, paralizar», aquí, «cegar», Bauer *s.v.*.

mente, gr. *kardia*, que denota la interioridad del hombre, aquí sobre todo en su aspecto de inteligencia; sing. con sujeto plural, distributivo, cf. Lc 1,66, Robertson 409; Moulton-Turner III 23; Blass § 140.

18 *ojos*, gr. *ophthalmous*, cf. 8,25; «oídos», gr. *ôta*, cf. 7,33; «ojos» y «oídos» en posición inicial enfática, Gundry 409; cf. 4,12 (Jr 5,21; Ez 12,2).

¿No os acordáis?, gr. *ou mnêmoneuete* (sólo aquí en Mc), pres. durativo de LexEst.

19 *partí*, gr. *eklasa*, cf. 8,6; en 6,41: *kateklasen*.
para los cinco mil, gr. *eis tous* ...; prepos. *eis* por dativo *commodi* en la koiné, Robertson 535; Zerwick § 51; Moulton-Turner III 236 (decadencia del dativo); Lagrange 210; para expresar el destinatario, Blass § 207,3; *id.* en v. 20.
cestos, gr. *kophinos*; *trozos*, gr. *klasmata*, cf. 6,43.
llenos, gr. *plêreis*, cf. 6,43: *plêrômata*.
Le contestaron, gr. *legousin autô*, pres. histórico.

20 *¿Y cuando los siete ...?*, se sobrentiende «partí»; cf. 8,6. 9. Por gradación ascendente, la pregunta comienza *ex abrupto*, sin mencionar el sujeto que habla, Reiser 156.
espuertas llenas, gr. *spiridôn plêrômata*, lit. «plenitudes de espuertas», cf. 8,8.
Contestaron, gr. *legousin*, pres. histórico.

21 *¿No acabáis de...?*, gr. *oupô* (cf. v. 17), v.l. *pôs*.
entender, gr. *syniete*, vse. *supra* v. 17; 4,12; 6,52; 7,18. P45, cod. D y otros añaden: *oude mnêmoneuete*.

22a *llegaron*, gr. *erkhontai*, pres. hist.; v.l. *erkhetai*, Sin A *al. pler.* fam 1 565 700, sirosin. etc., cf. Taylor 538.; El paralelo con v. 10: *embas meta tôn mathêtôn autou* hace más probable la variante plural.
Betsaida, cf. 6,45.

DELIMITACION, CONTENIDO Y DIVISION

La perícopa está enmarcada por dos oposiciones locales inclusivas: «se montó en la barca»-«[llegó] a la región de Dalmanuta» (v. 10); «se embarcó de nuevo-se marchó» (v. 13)-«llegaron a Betsaida» (v. 22a). Comienza con una mención geográfica (v. 10: «a la región de Dalmanuta») y se clausura con otra (v. 22a: «a Betsaida»), que especifica la expresión «al otro lado» (v. 13) e indica el fin de la travesía. La partícula «de nuevo» (v. 13: *palin*) conecta los dos tramos del viaje, marcando la unidad del episodio.

Se describe así la última travesía del lago/mar que menciona el evangelio y que tiene dos estadios sucesivos: del lugar del reparto de los panes (orilla oriental del lago) a la orilla occidental (Dalmanuta, en territorio judío) y de nuevo de ésta al norte de la orilla oriental (Betsaida, territorio pagano). En la región de Dalmanuta tiene lugar un enfrentamiento entre los fariseos y Jesús, centrado en la petición de una señal legitimadora. Durante el segundo tramo de la travesía, los discípulos muestran una vez más su incomprensión.

Puede dividirse en tres secuencias:
8,10: Travesía a Dalmanuta.
8,11-13: Discusión con los fariseos y partida.
8,14-24a: Travesía rumbo a Betsaida: el pan en la barca.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. «subió a la barca con sus discípulos» (v. 10); en v. 13 Jesús se embarca de nuevo sin que se mencionen los discípulos, quienes, sin embargo, aparecen en v. 14 y llegan con él a Betsaida (v. 22a).
2. La primera escala del viaje se hace en territorio judío (v. 10: región de Dalmanuta).
3. «los fariseos», con artículo, indicando totalidad.
4. «para tentarlo», cf. 1,13 (de Satanás).
5. Paralelo quiástico entre v. 12, el suspiro y la invectiva, y 3,5 (con los fariseos de la sinagoga) «con ira» y «apenado».
6. Uso reiterado del presente histórico: v. 12: «dice»; v. 17: «les dice»; vv. 19.20: «contestan»; v. 22a: «llegan».
7. «señal del cielo» (vv. 11.12), posible alusión a las realizadas por Moisés en Egipto.
8. «no se dará... a esta generación» (v.12), alusión a Sal 95/94,10s (nota fil.).
9. «se embarcó de nuevo» (v. 13): salida del territorio judío hacia el territorio pagano.
10. Contraste entre «panes» y «el único pan» (v. 14).
11. «Levadura» (v. 15), metáfora de la corrupción.
12. «Fariseos» y «herodianos» (v. 15) han aparecido en 3,6 como enemigos mortales de Jesús.
13. Alusión a Jr 5,21 y Ez 12,2 (v. 18); indirectamente, a Is 6,9-10.
14. Mención de los rasgos principales de los dos repartos anteriores de panes y peces (vv. 19-20).
15. La cifra de cuatro mil comensales se da como exacta (v. 20), a diferencia del dato de 8,9.
16. Se hace participantes a los discípulos de la recogida de los trozos de pan sobrantes (vv. 19.20), lo que no se había afirmado en 6,43 y 8,8.
17. Insistencia sobre la falta de comprensión de los discípulos (vv. 17.21).
18. Llegada a Betsaida (v. 22a), territorio pagano que había sido el destino señalado por Jesús a los discípulos al terminar el primer reparto (6,45).

LECTURA

Travesía a Dalmanuta

10 *Se montó en la barca con sus discípulos y fue derecho a la región de Dalmanuta.*

Jesús, completada la exposición de su programa mesiánico con judíos y paganos, vuelve a territorio judío. Al contrario que en 6,45, esta vez sube él a la barca, figura de la misión [1], y hará

[1] La primera vez que Jesús se monta en una barca (4,1), ésta no va determinada, indicando ser una barca entre otras que podía haber utilizado; de hecho, «otras barcas es-

la travesía acompañado de sus discípulos. No hay acuerdo entre los autores sobre la identificación de Dalmanuta [2]. Ciertamente es un lugar judío, puesto que aparecen en él los fariseos (v. 11) [3].

Discusión con los fariseos y partida

11 ***Salieron los fariseos y empezaron a discutir con él, exigiéndole, para tentarlo, una señal del cielo.***

En Dalmanuta, la presencia de Jesús provoca inmediatamente la de sus adversarios. Se presentan («salieron») únicamente los fariseos (con artículo, indicando totalidad, no «algunos fariseos»): no hay pueblo ni espectadores. Los dos rasgos, totalidad y exclusividad, muestran el carácter emblemático de los fariseos en el episodio.

«Salieron», sin que se especifique de dónde; es decir, lo que in-

taban con él» (4,36). Es decir, no existe una barca que sea «la barca de Jesús». A partir de 4,1, las menciones de la barca (cf. nota fil.) remiten a ese pasaje. Es la barca de los discípulos, la que lleva y contiene a ese grupo (cf. 4,38: «Maestro»). Jesús utiliza la barca después de constituidos el grupo de los Doce (3,13-19) y el círculo en torno a él (3,31-35), en el período que se extiende hasta la declaración mesiánica (8,27-30). Aparte de la inicial (4,1), las menciones de la barca se organizan sobre todo alrededor de las travesías que hace Jesús del lago, de las que tres (4,35-5,1; 6,47-53; 8,10-22a) constituyen episodios importantes, cuyo tema común es la incomprensión de los discípulos. Otra travesía, no descrita sino solamente mencionada, se encuentra en 5,21, pero en ella el término «la barca» es críticamente dudoso. Las tres travesías que Mc describe siempre terminan o deberían terminar en territorio fuera de Galilea (5,1: Gerasa; 6,45: Betsaida, aunque el viento desvía la ruta hacia Genesaret, cf. 6,53; 8,10.22a: Dalmanuta/Betsaida). Respecto a los discípulos, «la barca» es una figura equivalente a «la casa» (3,20; 7,17; 9,28: *ho oikos*), pero connota el desplazamiento; en esto se diferencia de «la casa», estática. Esta es, pues, el lugar donde «se está con Jesús» (cf. 3,14a), mientras «la barca» es el lugar donde se viaja con Jesús y corresponde a la misión (cf. 3,14b); cf. Mateos, *Los Doce*, §§ 557-563.

[2] Lagrange 204s y Lohmeyer, *Markus* 154s, enumeran diversas hipótesis sobre la localización de Dalmanuta. Pesch I 631: En Mt, *eis ta horia Magadan*, localidad tan desconocida como Dalmanuta, aunque algunos la identifican con Magdala; estudia el uso de *ta merê* y *ta horia* en Mc y Mt. Gnilka I 306: Lo más probable es que Dalmanuta se identifique con Migdal Nunaya (Torre de los Peces), localidad que Dalman identifica también con Magdala. Schmeller, «Jesus im Umland Galiläas» 48, la sitúa sin dudar en la orilla occidental del lago, en territorio judío; así también De la Calle, *Situación* 141.

[3] Esta travesía está en paralelo con la anterior (6,47-53). El obstáculo representado allí por el viento contrario (6,48) lo está aquí por los fariseos (vv. 11-13) o, mejor, por «la levadura» o modo de pensar de los fariseos y herodianos (v. 15). Como en el caso precedente (6,52), también aquí resalta la incomprensión de los discípulos (vv. 17-18.21). Taylor 427 cree probable que el evangelista introdujera esta narración como contraste con la señal de la multiplicación de los panes.

mediatamente aflora a la superficie en Dalmanuta, territorio judío, es la ideología farisea. Muestra así Mc que esta facción, que domina al pueblo, es la representante del judaísmo en Galilea. Por otra parte, «salir» expresa prontitud, pero no implica acercamiento; con esta precisión indica Mc la actitud hostil de los fariseos; no muestran proximidad a Jesús; al contrario, inmediatamente se enfrentan y empiezan a discutir con él; su talante es agresivo desde el principio. Saben de la actividad de Jesús y la rechazan sin más. Representan el antagonismo total del judaísmo al programa universalista. Nunca han buscado el diálogo con Jesús; nada de lo que ha dicho o hecho ha calado en ellos o los ha llevado a la reflexión; son completamente refractarios a su mensaje.

Reconocen la extraordinaria personalidad de Jesús, pero están en profundo desacuerdo con él: no aprueban en absoluto su actividad liberadora con los excluidos de Israel y los paganos. Por eso le exigen que, olvidándose de ellos, se acredite como Mesías liberador de Israel con «una señal del cielo»[4], una que indudablemente proceda de Dios.

La señal que piden responde a las que se mencionan en el libro del Éxodo, que eran signos acreditativos de Moisés para vencer la incredulidad del pueblo[5] y que tenían como último objetivo sacar a Israel de Egipto. Es decir, los fariseos exigen a Jesús

[4] «Señal» (gr. *semeion*, hebr. *'ot*) es un signo que legitima a un sujeto, a diferencia de *dynamis*, acto de fuerza realizado por el sujeto mismo. Podía aplicarse a los profetas o al Mesías. Lagrange 206: La opinión más probable es que se trate de una señal mesiánica, pero el texto no es explícito. Jesús, hasta el momento, no se ha manifestado como Mesías. No tiene en cuenta Lagrange el significado de los dos repartos de panes. Taylor 428: A juicio de los fariseos, su petición crea un dilema para Jesús: si intenta darles la señal, fracasará; si rehusa dársela, perderá la estima popular. Pesch I 634: La exigencia de una señal (cf. 1Cor 1,22) del cielo, es decir, de Dios, pretende una legitimación divina. 636: La actividad de Jesús en tierra pagana (7,24-8,9) está encuadrada entre perícopas en las cuales los fariseos piden cuentas a Jesús (7,1-23; 8,10-13). De este modo, la petición de una señal del cielo debe proponer ciertamente la cuestión de la legitimidad de la admisión de los paganos a la salvación, a la cual se opone «esta generación» de judíos. Gnilka I 306: Mejor es relacionar «del cielo» con Dios: Dios debe intervenir y dar testimonio de que su profeta es digno de fe. Gundry 402: Los fariseos no especifican qué clase de señal debe dar Jesús, pero cf. Ex 4,8-9; 1Sam 2,34; 10,1-13; 2Re 20,8-11; 2Cr 32,24; Is 7,10-17; 2Mac 2,21; y literatura rabínica; cf. Rengstorf, *semeion* 232-234; Gibson, «Jesus' Refusal» 42-47: «Fenómenos apocalípticos que encarnan o señalan el inicio de ayuda y consuelo para los elegidos de Dios y/o la ira que se esperaba que Dios desatara contra sus enemigos y los que amenazan a su pueblo». Cf. *Sifré Deut* 18,19: «Si un profeta comienza a profetizar y ofrece una señal o un portento, que se le escuche; si no, no se le escuche».

[5] El lugar donde aparecen las señales (*semeia*) que Dios hace con Moisés para vencer la incredulidad de los israelitas es Éx 4,1-7.

una señal de poder semejante a las que dio Moisés en el primer éxodo y con la misma finalidad: liberadora para Israel y destructora para sus enemigos[6]. No conciben una liberación de Israel que no sea en detrimento de los paganos. Como Moisés liberó a los israelitas aplastando a los egipcios, piensan que también ahora hay que liberar al pueblo humillando y derrotando a los paganos, que, como en múltiples ocasiones a lo largo de la historia, son sus dominadores[7]. En relación con el anterior episodio de los panes piden a Jesús una rectificación: debe dejar de interesarse de los paganos para acudir en defensa de Israel y restaurar su gloria nacional.

Por eso hace notar el evangelista que los fariseos pedían la señal «para tentarlo»[8]. Pretenden desviarlo de su proyecto universal, para hacer de él un Mesías nacionalista, que, según ellos, debía tener la aureola del poder dominador. La señal del cielo, que sería una afirmación de ese poder, le daría a Jesús la investidura. Esta «tentación» materializa la que Mc describió de manera figurada en «el desierto» (1,13: «tentado por Satanás», Lect.).

Los fariseos que piden un signo a Jesús están en paralelo con el faraón opresor que lo pidió a Moisés (Éx 7,9); el faraón se negaba a dejar en libertad al pueblo israelita; los fariseos quieren impedir que los demás pueblos sean libres al par de Israel[9]. Con esto, Mc deja traslucir que el nuevo pueblo de Dios es la humanidad entera[10].

[6] Dt 6,21s: «Eramos esclavos del Faraón en Egipto y el Señor nos sacó de Egipto con mano fuerte, el Señor hizo señales grandes y funestas contra el Faraón y toda su corte ante nuestros ojos»; cf. 7,19; 11,3. Cf. Ex 8,19 (plaga de las moscas): «Haré distinción entre mi pueblo (el de Dios) y el tuyo (el de Faraón). Mañana sucederá esta señal».

[7] Cf. van Cangh, «La multiplication» 335: «El axioma rabínico «Como el primer Liberador, así el último» (Midr. Qoh. I 28, sobre I,9) exigía del Mesías la realización de los milagros de Moisés».

[8] Cf. Lagrange 206. Pesch I 635: El verbo *peirazô* indica que quieren poner a prueba la pretensión de Jesús o su validez. No se dice que sea con intención hostil. Pesch no presta atención a la actitud anterior de los fariseos respecto a Jesús (cf. 3,6; 7,1) ni al uso de *peirazô* con sujeto «Satanás» en 1,13. Gnilka I 306: La petición se hace para tentarlo; el sentido de la tentación es aquí completamente diferente de 1,13. Sus adversarios se le acercan esperando que no será capaz de responder a su petición, con lo que podrán desvelar que no es un profeta legítimo. Este autor no tiene en cuenta que con los episodios de los panes Jesús se ha presentado como Mesías. Para Gundry 404, los fariseos esperan o que falle en la señal o que se niegue a hacerla, perdiendo así su prestigio ante el pueblo.

[9] Para la terquedad del Faraón que se negaba a permitir la libertad de Israel, cf. Éx 7,13.22; 8,11.28; 9,7.12.34s; 10,20. 27; 11,10.

[10] Es la tercera vez que Mc insinúa que la humanidad entera es el pueblo elegido: El jabalí o cerdo salvaje, que en Sal 80/79,13-14, era figura de los opresores de Israel,

Como tantos otros grupos históricos, los fariseos no conciben una liberación de los oprimidos que no sea a costa de los opresores. Se busca siempre la liberación de una parte de la humanidad, no la de todos. Para Jesús, en cambio, la liberación se hace de manera diferente: procurando el desarrollo humano y la maduración personal de los oprimidos, para impedir que puedan ser sometidos; y los de los opresores, para que acepten la nueva situación y renuncien al dominio. La liberación ha de ser universal, ha de hacerse dando vida a todos, no vida a unos y muerte a otros.

Para los fariseos, las acciones realizadas hasta ahora por Jesús no son válidas: aportar beneficios al hombre (libertad, autonomía, desarrollo) no es señal para ellos. Las señales del amor no les dicen nada, exigen una señal de poder. Aparecen así los dos programas contrapuestos: el de entrega/amor y el de dominio/poder. Se hace patente la oposición que existe entre los fariseos y Jesús; en el fondo es la oposición entre dos modos de concebir a Dios: para Jesús, las verdaderas señales de Dios son las de su amor a todos los hombres (cf. 4,11: el secreto del reinado de Dios); los fariseos, en cambio, piden una señal en favor de Israel y en contra de los paganos. Para ellos, Dios no es amor universal, sino poder dominador y discriminador.

A menos que Jesús quede acreditado como Mesías nacionalista, ellos estarán en contra suya. Si no cumple la condición indispensable, serán sus enemigos a muerte. Quieren desviarlo de su línea y llevarlo a su terreno. Si acepta esto, ellos serán sus aliados [11].

Teniendo en cuenta que Jesús ha violado el precepto del sábado (2,23ss; 3,1-7a) y los de pureza ritual (1,45: leproso; 5,41: muerte; 7,1ss: alimentos), es decir, que no respeta la Ley dada por Dios a Moisés, hasta ahora no se ha comportado, según los fariseos, como un enviado de Dios. Por eso le piden que cambie totalmente de orientación. Para ellos, Dios está anclado en la Ley y la tradición y no puede desviarse de ellas. De este modo, la postura farisea no sólo mata la libertad del hombre, sino tam-

lo es ahora de los opresores de los pueblos paganos (5,11 Lect.); la multitud de excluidos y paganos se echa «en la tierra» (8,6), término que se aplica a la tierra prometida. Ahora, el programa liberador del Mesías se extiende también a los no judíos.

[11] Pikaza, *Marcos* 107: Si Jesús diera esa señal, se convertiría en un mensajero de la fuerza impositiva de Dios, de sus pretendidas leyes de poder y separación.

bién la de Dios, y les impide reconocerlo cuando se presenta con su verdadero rostro.

12 *Pero, dando un profundo suspiro, dijo: «¡Cómo!, ¿esta generación exige una señal? Os lo aseguro, nunca a esta generación se le dará señal».*

Este versículo expone un sentimiento de Jesús, de pena (un profundo suspiro) [12], y una reacción airada expresada en palabras. El pasaje muestra un paralelo con la reacción de Jesús a la obcecación de los fariseos en la sinagoga, ante la que tuvo también un doble sentimiento, de ira y de pena (3,5 Lect.). Sigue la misma obcecación de los opresores religiosos del ser humano. La pena de Jesús se debe a que los fariseos, a los que no excluye de su amor, van, por su obcecación, a la ruina; la ira, al daño que hacen al pueblo, sometiéndolo, fomentando en él el desprecio y el odio al extranjero y alimentando expectativas imposibles.

Mc pone el dicho de Jesús en presente histórico («dice»), mostrando su validez para la época en que escribe. La pregunta inicial es retórica [13]. La fórmula «Os aseguro», que introduce la negativa de Jesús sobre la señal, le da énfasis y solemnidad, subrayando la importancia del dicho [14].

La frase que sigue («nunca a esta generación...») comienza en griego con la partícula condicional («si a esta generación...») (nota fil.). Es una construcción semítica, equivalente enfático de «no»: «nunca», «jamás», y supone una imprecación implícita: «Dios me haga esto y esto si...», que expresa un rechazo absoluto. Se trata, por tanto, de una negación rotunda, que no deja lugar a ser reconsiderada [15]. Jesús afirma que nunca les será dada una

[12] Pesch I 635: La conmoción pneumática (cf. 7,34) que señala la inspiración inminente, caracteriza a Jesús como profeta. Gnilka I 307s, por el contrario, interpreta el suspiro como queja por la incredulidad. Según Gundry 402: El prefijo intensivo *ana-* subraya la fuerza de la declaración de Jesús. El pres. hist. *legei* enfatiza la declaración misma.

[13] Cf. Gundry 402.

[14] Según Dupont, «La ruine» 213, la fórmula «Os aseguro» se encuentra 13 veces en Mc. Se trata siempre de una declaración solemne que concluye lo dicho anteriormente, nunca de una declaración que comience un nuevo desarrollo.

[15] Gundry 405: El modismo hebreo «si» invoca una maldición sobre el hablante si hace tal o tal cosa (Gn 14,13; Nm 5,19-22; 14,11.22s; 32,11; Dt 1,35; 1Re 3,14; 2Re 6,31; Sal 7,4-6(3-5); 95,11; Heb 3,11; 4,3.5; cf. Joüon, *Grammaire* § 165d, n. 3; Lohmeyer 156; Pesch I 636; Mally, *Marcos* 104.

señal de ese género por parte de Dios. Es vana su expectativa, que se basa en la falsa idea de un Dios particularista: el verdadero y único Dios jamás les dará una señal que los confirme en esa idea.

El término «generación» es técnico [16], y se refería en el judaísmo particularmente a tres generaciones de la historia: la del diluvio, que pereció en las aguas; la del desierto, que, por su infidelidad, no llegó a la tierra prometida (Sal 94/95,10-11) y la del Mesías. La construcción semítica del texto griego (*si* en lugar de negación), que se encuentra unida a «esta generación» solamente en el Sal 95/94,10-11, establece un paralelo entre la generación del desierto, que en tiempo de Moisés fue rebelde a Dios, y la de Jesús, que es la del Mesías [17]; Jesús se enfrenta con esta última y la condena. Los fariseos son el exponente de «esta generación».

El paralelo que crea el texto con la generación de Moisés confirma la interpretación anterior de la «señal del cielo» que piden los fariseos a Jesús: la generación del Mesías no está dispuesta a reconocer como tal a Jesús mientras que, a semejanza de Moisés, no asuma el papel de liberador violento. «Esta generación», que debía seguir al Mesías en su éxodo, no lo hace y, como sucedió a la antigua, tampoco ella va a llegar a la tierra prometida.

Al rechazar Jesús la señal de poder, muestra de nuevo, por una parte, su antagonismo a la mentalidad nacionalista del judaísmo y, por otra, la calidad de su mesianismo. No es Mesías

[16] Lagrange 207: El término *genea* es general y parece abarcar con los fariseos a todos los judíos, al menos los que seguían su impulso (cf. 8,38; 9,19; 13,30). Es en Mc el primer indicio del fracaso de Jesús con las masas. Pesch I 635: «esta generación», en sentido peyorativo, caracteriza esta raza incrédula y pecadora, cf. Büchsel, *genea* 661s. Pesch I 635s: Duro juicio de Jesús sobre el pueblo de Israel de aquel tiempo, expresado con las palabras «esta generación». Gnilka I 307: «esta generación» va más allá del círculo fariseo; alude a la generación del diluvio (Gn 7,1) y a la de Moisés (Sal 95/94 10s). Radermakers 187s: «esta generación» indica a menudo en el AT (Dt 32,5-20; Is 1,2; Sal 78,8; 95,10) al pueblo de Israel infiel a la alianza, que continuamente pone a prueba a su Dios y reclama siempre nuevas señales de su potencia. Sobre el sentido de *genea* en hebreo y griego, cf. Beasley-Murray, *A Commentary* 99; Feuillet, «La signification» 203.

[17] Pesch I 634, nota 9: El paralelo más claro por el contenido lo ofrece Sal 94,10s (LXX), donde Dios, airado, jura que «esta generación no entrará en su descanso»; cf. también Nm 14,28-30, donde en el v. 30 se dice: «nunca (lit. «si») vosotros entraréis en la tierra»; otras citas en Doudna, 110s; T. Snoy, «Les miracles dans l'évangile de Marc» 459, nota 49. En el mismo sentido, Lagrange 207, quien nota además que el modismo procede directamente de la Biblia, no del uso hablado.

solamente para el pueblo judío, sino para la humanidad entera; no quiere ser el aniquilador de los paganos, sino el liberador y dador de vida para todos los hombres.

13 *Los dejó, se embarcó de nuevo y se marchó rumbo al otro lado.*

Mc nota que sólo se embarca Jesús, dejando plantados a los fariseos. No menciona a los discípulos, quienes, sin embargo, van a aparecer con Jesús en la barca (v. 14). Insinúa el evangelista que ellos no han bajado a tierra con Jesús; ciertamente no han participado en su enfrentamiento con los fariseos.

El rechazo del judaísmo, cuyo exponente son los fariseos, al programa de apertura a la humanidad ha sido total y los fariseos han exigido a Jesús que rectifique y lo abandone. En lugar de eso, Jesús pone rumbo a territorio pagano [18]. La expresión «al otro lado» (cf. 4,35; 5,1), que Mc utiliza en vez del lugar de destino (v. 22a: Betsaida), marca una oposición diametral: es el lugar opuesto a aquel donde domina la ideología farisea. Nueva ruptura con el mundo judío; dada su cerrazón, Jesús no tiene nada que hacer en esa sociedad. El diálogo con el judaísmo se demuestra imposible; la actividad, inútil.

Travesía rumbo a Betsaida: el pan en la barca

14 *Se les había olvidado coger panes y no tenían con ellos más que un pan en la barca.*

La escena se desarrolla en la travesía desde tierra judía (v. 10: Dalmanuta) a tierra pagana (v. 22a: Betsaida), después del encuentro con los fariseos. El tema de la narración está indicado por la repetición del término «pan/panes» (cinco veces: vv. 14.16.17.19) y de los relacionados con él, «levadura» (dos veces: v. 15) y «trozos» (dos veces: vv. 19.20).

El olvido de los discípulos no puede estar en relación más que con la escena anterior, porque en el reparto ellos habían distribuido a la multitud todo lo que tenían. Su intención era, por tanto, proveerse de panes (doctrina) en territorio judío; es decir,

[18] Lagrange 207: «al otro lado» parece ser la orilla oriental, puesto que van a arribar a Betsaida en v. 22.

después del contacto con los paganos, reafirmarse en el ideal de la restauración gloriosa de Israel: no concebían ir a territorio extranjero sin llevar con ellos el bagaje ideológico del judaísmo.

La experiencia del reparto en tierra pagana no les ha cambiado las ideas; siguen en la mentalidad de siempre: una vez más pretenden acercarse a los paganos con los principios judíos. Sin embargo, para este viaje con Jesús no hay en la barca más que un único pan [19], el del mensaje universalista que Jesús ha propuesto a las multitudes judía y pagana, poniendo fin al privilegio de Israel y a la superioridad del pueblo elegido. Este es el único pan necesario para la misión cristiana, pero a ellos no les basta: consideran indispensable ir provistos de los panes/principios judíos.

En los dos repartos hechos por Jesús, el número «siete» (6,38; cinco + dos; 8,5: siete) era símbolo de totalidad. Un solo pan es el símbolo de la unidad, que iguala a judíos y paganos e implica la comensalidad de todos en el Reino: el mismo pan ha de alimentar a todos los hombres; todos están llamados a formar parte de la sociedad nueva o reino de Dios, a participar de la misma mesa. Este pan no es pagano ni judío, sino universal: es el pan de Jesús, el que da la identidad a sus seguidores, el mensaje de la libertad, igualdad, solidaridad y servicio mutuo [20]. Es un pan fecundo, capaz de alimentar y saciar a todos.

En paralelo con las travesías anteriores (4,35-5,1; 6,47-53), hay en ésta un mal espíritu, representado primero por la intención de los fariseos de tentar a Jesús y luego por la preocupación de los discípulos por la falta de panes.

Como puede apreciarse, el olvido de los panes es un artificio literario del evangelista para expresar que a la comunidad cristiana, para su vida y su misión, le basta con el pan/mensaje de Jesús. Mc pone al descubierto la actitud de los discípulos: a pesar de la postura de Jesús ante el acoso de los fariseos en Dalmanuta, siguen con los mismos ideales nacionalistas que Jesús acaba de rechazar. Así prepara Mc la advertencia siguiente.

15 *Jesús les estaba advirtiendo: «Mirad: cuidado con la levadura de los fariseos y con la levadura de los herodianos».*

[19] Pesch I 640: La situación se describe con una estructura sintáctica paralela: se habían olvidado de coger panes - tenían consigo un solo pan.

[20] Cf. Pikaza, *Pan, Casa, Palabra* 204s.

Mientras los discípulos están preocupados por la falta de panes, Jesús les dirige la palabra [21]. Su advertencia muestra claramente el sentido figurado del pan en esta perícopa, en continuidad con las anteriores.

Jesús no usa, sin embargo, el término «pan», sino el de «levadura», que puede equivaler a «pan fermentado» [22]. En sentido metafórico, la noción de «levadura» aplicada a una realidad introducía ordinariamente en su concepto el rasgo de «corrupción». Con eso, Jesús tacha de corrupta e inaceptable la ideología tanto de los fariseos como de los herodianos [23]. De ahí la advertencia: el mensaje de Jesús es incompatible con el modo de pensar de esos grupos [24].

La ideología farisea ha quedado tipificada en el encuentro anterior con Jesús: son los que desean un rey-mesías dotado de un

[21] Según Manicardi, *Il cammino* 97, Mc coloca este diálogo en la barca (8,14-21) para relacionar el reproche de incomprensión a los discípulos con las dos importantes revelaciones sucedidas en travesías anteriores (4,35-5,1; 6,47-53). Para Gnilka I 310, el aviso de Jesús sobre la levadura de los fariseos y la levadura de Herodes, expresado imperiosamente, enlaza con la situación de los discípulos y prepara la conversación siguiente.

[22] Cf. Strack-B. I 729.

[23] Lagrange 208: Por ser principio de fermentación, la levadura es principio de corrupción. En sentido metafórico desfavorable marca un principio de corrupción moral que contamina todo lo que toca, cf. Strack-B. I 541s, 728s; IV 466ss; Pronzato, *Marcos* I 388. Rabinos: «Cuidado con la levadura o comida de los samaritanos (Strack-B. I 541s), su modo de pensar y de actuar; cf. Windisch, *zymê* 907s, esp. notas 28 y 29. Pesch I 641s: La imagen de la levadura se refiere probablemente no a la doctrina (Mt 16,2), sino al modo de pensar (Lc 12,1: *hypocrisis*); sólo así puede referirse la imagen al mismo tiempo a los fariseos y a Herodes; cf. Gnilka I 310; Gundry 413: Según Lane, interpretar la levadura como el mesianismo judío político y nacionalista no tiene base en el texto. A esta opinión puede objetarse que el contexto anterior (v. 11) ha caracterizado en este sentido la postura de los fariseos. Vse. la nota siguiente.

[24] Pesch I 641: Herodes, herodianos: Mt y Lc eliminan esta parte del aviso, inaplicable a su presente (*id.* 3,6; 12,13). Mc refiere el aviso de Jesús principalmente a la petición de una señal, que a su vez remite al contexto de la relación entre judíos y paganos tratada en esta parte.

Al adoptar la lectura «Herodes» en vez de «herodianos» los autores se enfrentan con una gran dificultad, cf. Pesch I 641s: No podemos establecer si Mc atribuye un significado particular a la «levadura» de Herodes o, como es más probable, lo inserta sólo para mantener la forma original de las palabras de Jesús. Si se pregunta qué podrían tener en común los fariseos y Herodes, se diría que ambiciones políticas dirigidas a la creación de un estado judío, aunque en direcciones opuestas: unos, por la eliminación del dominio romano; el otro, por la conservación del *status quo*. Si es exacto este sentido, este trozo es un documento importante que atestigua cómo Jesús intentó proteger a sus discípulos del influjo de la concepción político-davídica del Mesías; cf. Schmid, *Marcos* 217; Quesnell, *The Mind of Mark* 255; Gnilka I 311; Bravo, *Marcos* 155; Standaert, *Marc* 68; Lamblasi, «L'autenticità storica» 11.

poder portentoso en favor de Israel y en contra de los paganos, garante de la Ley, dominador de otros pueblos en nombre de Dios. Se manifiesta en ella el deseo de poder so capa de religión.

La ideología de los herodianos (cf. 3,6) está indicada por su misma denominación: son los que, con tal de mantener su situación de poder, apoyan a un rey ilegítimo, a un déspota. Los herodianos han aparecido en la narración de la muerte de Juan Bautista, donde estaban representados por «los notables de Galilea» (6,21), los judíos principales cercanos al poder, los que se apoyan en él, aunque sea ilegítimo, para dominar al pueblo. Se alían con el déspota, por conveniencia político-económica; con la excusa de pretender el bien del pueblo colaboran con el poder absoluto y arbitrario, en el marco civil. Dejan al descubierto su propio deseo de poder, sin pretextos religiosos.

Los herodianos se habían aliado anteriormente con los fariseos en contra de Jesús (3,6); también ellos veían un peligro en la promoción del pueblo que éste procuraba. Ambos grupos estaban contra la libertad y desarrollo del ser humano, es decir, contra su personalización y madurez. Unos y otros desean, en cambio, el dominio, tomando por pretexto el plano religioso o el político.

La advertencia sobre la levadura de los herodianos es una acusación implícita de Jesús a los discípulos, que sin duda ellos rechazarían. Pero él les advierte así que, aunque se disfrace de muchas maneras, incluso bajo pretexto religioso, el poder no es más que afán de dominio. Al mencionar a los herodianos, quita Jesús el disfraz al deseo de los discípulos de un poder «salvador». El poder dominador es siempre el mismo y siempre perverso, sólo varía la motivación que se aduce para hacerse con él o ejercerlo [25].

A los discípulos los mueve en el fondo una aspiración análoga a la de los fariseos y herodianos, un deseo de poder individual y nacional. De hecho, en narraciones sucesivas, de una forma u otra se irá manifestando en ellos la ambición.

Los presentes históricos que acumula Mc en esta perícopa (vv. 12.17.29.20.22a) insinúan la actualidad en su tiempo del

[25] La equiparación que hace Jesús de las dos ideologías de poder en la sociedad judía, la de los fariseos, con apariencia religiosa, y la de los herodianos, de abierto carácter político, será completada en 10,42s, al excluir también del régimen de la comunidad cristiana toda semejanza con el poder político pagano.

problema reflejado en ella: dentro de la comunidad cristiana la actitud del grupo judaizante estaba caracterizada por su afán de dominio y por su pretensión de superioridad respecto a los seguidores de Jesús procedentes del paganismo [26]. Se entrevé aquí, sin embargo, una problemática más amplia, la del camino para la salvación de la humanidad: según el grupo judaizante, pasaría por el ejercicio de un poder; según el grupo con el que identifica el evangelista, por la solidaridad y la entrega. Para Mc, como para Jesús, el poder dominador es enemigo de la vida y de la plenitud humanas; desde él no hay, por tanto, salvación, sólo opresión y esclavitud, que impiden el desarrollo del hombre.

16 *Pero ellos estaban discutiendo unos con otros, porque no tenían panes.*

Los discípulos siguen hablando de la falta de panes, sin hacer caso de las palabras de Jesús [27]. Están preocupados y se echan la culpa unos a otros [28]. Van a volver a los paganos y se encuentran desprovistos: no han asimilado lo que Jesús les ofrece y añoran lo que es de hecho incompatible con el mensaje.

Ponen el acento en la cantidad: «panes», en plural [29]. No se fijan en el único pan [30]. Para ellos, si no tienen otros panes, es como si no tuvieran nada.

El único pan está en la barca, aunque no porque lo hayan cogido ellos; ni siquiera lo mencionan, es como si no lo llevaran. Sin embargo, ése debería ser su pan: el servicio, el compartir, que crea la igualdad [31]. Pierden de vista la potencialidad del

[26] Que el problema existía quedará patente en los dos capítulos siguientes en los que Jesús va a atacar la ambición de poder en la comunidad judeocreyente.

[27] Cf. Snoy, «La rédaction marcienne» 471.

[28] Cf. Lagrange 209; Gundry 408; Windisch, *zymê* 906; Strack-B. I 541s.

[29] En el texto griego, «panes», enfático, a principio de frase. Gundry 408: La posición inicial de «panes» acentúa el contraste entre una pluralidad de panes y el único que tienen (id. en v. 17).

[30] Gundry 416: Decir que los discípulos están a punto de ponerse del lado de fariseos y herodianos oponiéndose a la inclusión de los paganos, a pesar de 7,1-23 (así Kelber), carece de apoyo en el texto. Pero hay que observar que no se trata de cambiar de bando, sino de encarnar en Jesús ideales de poder semejantes a los de los círculos citados.

[31] Kertelge, *Wunder* 172: «El único pan que necesitan y que basta para judíos y paganos es Jesucristo mismo, el Hijo del hombre, que va a la muerte por todos»; cf. Mally, *Marcos* 105.

único pan; es más, no aceptan el mensaje que simboliza; dependen aún de los ideales del mundo judío del que provienen. Enfrascados en su preocupación, no prestan atención a la advertencia de Jesús[32].

17-18a *Dándose cuenta, les dijo: «¿Por qué discutís de que no tenéis panes? ¿No acabáis de reflexionar ni de entender? ¿Tenéis la mente obcecada? ¿Teniendo ojos no veis y teniendo oídos no oís?»*.

Jesús se da cuenta de la falta de atención de los discípulos a su insistente recomendación y del motivo que la causa. De ahí su exasperación: tanto la multitud judía como la pagana han entendido en el reparto de los panes el contenido de su mensaje; sus discípulos, en cambio, no lo entienden. Como de costumbre, el uso del presente histórico (lit. «les dice») insinúa que la incomprensión del grupo continúa en tiempo de Marcos.

Jesús les reprocha su falta de reflexión; así no pueden comprender. La fijación de su mente en los ideales del judaísmo les impide todo razonamiento sobre los hechos de que han sido testigos, cuyas conclusiones serían opuestas a sus persuasiones. No están abiertos a la realidad y no admiten novedad. Siguen obcecados (3,5: los fariseos), como lo estaban después del primer reparto (6,52).

Jesús los acusa de ser ciegos y sordos. La frase está inspirada en Jr 5,21: «Escuchad esto, pueblo necio y sin juicio, que tiene ojos y no ve, tiene oídos y no oye», o en Ez 12,2: «Hijo de hombre, tú habitas en medio de sus injusticias: ellos tienen ojos para ver y no ven, tienen oídos para oír y no oyen, porque son casa rebelde», textos proféticos que denuncian a Israel[33]. Los discípulos siguen siendo el pueblo insensato y sin juicio que no comprende las señales que Dios da por medio de Jesús[34]. Se encuentran en la misma situación que «los de fuera» respecto al secreto del reinado de Dios (4,11-12)[35]. Se confirma así que el

[32] Cf. Gnilka I 311.
[33] Cf. Taylor 433s.
[34] Nótese en cambio de tercera a segunda persona respecto al texto de los LXX; cf. Gundry 415.
[35] Gnilka I 311: Formulaciones de 3,5 y 4,12 se aplican a los discípulos. Jesús lo hace en forma de preguntas, para estimularlos. Gundry 409: La posición inicial de *pepôrômenên* en la frase griega subraya la obcecación. La pregunta «¿teniendo ojos...?» prevé

episodio del sordo (7,32-37), personaje representativo de los discípulos, era una escena ideal: ellos siguen sin escuchar y sin ver: ciegos y sordos a las señales. El nuevo Israel continúa en la cerrazón del antiguo.

18b-21 *«¿No os acordáis? Cuando partí los cinco panes para los cinco mil, ¿cuántos cestos llenos de trozos recogisteis?» Le contestaron: «Doce». «Cuando los siete para los cuatro mil, ¿cuántas espuertas de trozos recogisteis?» Contestaron: «Siete». El les dijo: «¿No acabáis de entender?»*

Jesús les recuerda los dos repartos de panes, retomando los elementos que los constituyen en símbolos: «partí» (compartir, solidaridad entre los comensales)[36], «cinco panes» (superación de la Ley), «cinco mil» (el nuevo pueblo formado por comunidades del Espíritu), «doce cestos llenos de trozos» (abundancia para Israel y base para futuros repartos); «recogisteis»: Jesús les atribuye una acción que de hecho no han realizado[37] (no se había señalado que ellos recogieran trozos), indicando que también ellos debían haberlo hecho para mostrar su compromiso de solidaridad en el futuro; los iguala con la multitud, para hacerles ver por contraste su falta de compromiso. Al atribuirles participación en la recogida, indicadora de la abundancia, participación que ellos admiten en sus respuestas, Jesús les está haciendo ver lo obtusos que son. Si han recogido, ha sido mecánicamente, sin comprender; aquella abundancia no ha significado nada para ellos; esto acentúa su responsabilidad.

Jesús pone el acento en la abundancia, pregunta por el número de cestos de trozos recogidos, a partir de una cantidad mínima para tan gran multitud; subraya el contraste entre la escasez del comienzo y la abundancia del final[38]. Les hace ver el

la curación del ciego y recuerda la del sordomudo; nótese la posición inicial de «ojos», «oídos» en el texto griego. 415: Es mejor el sentido interrogativo que el declarativo, por paralelismo con las preguntas anteriores. Los discípulos son como la multitud de 4,11b.12, que por más que ven no captan. Cf. Heil, *Jesus Walking on the Sea* 140s, donde establece en paralelo entre 6,52a; 8,17b y 8,21b.

[36] Pesch I 644: La expresión «partir el pan» (Hch 2,46; 20,7; 1Cor 10,6) define en la tradición cristiana la celebración de la eucaristía. Las multiplicaciones de los panes deben, pues, referirse al alimento eucarístico de judíos y paganos. Gundry 416: Aunque para Pesch «partir el pan» alude a la eucaristía (Hch 2,46; 20,7; 1Cor 10,6), la expresión aparece a menudo referida a comidas comunes.

[37] «recogisteis» (vv. 19 y 20); en 6,43 y 8,8, «recogieron», referido a la multitud.

[38] Gundry 410: El pres. hist. *legousin*, «dicen», enfatiza la respuesta correcta, para subrayar el poder de Jesús. Asíndeton (v. 19b). En la segunda pregunta falta la introduc-

efecto de lo que parecía poco para tanta gente; quiere que caigan en la cuenta de la potencialidad del único pan/mensaje que poseen; con él lo tienen todo. Con el compartir («partí»), expresión del amor, les ha dado la clave de la abundancia. No necesitan más que continuar su acción. El nuevo Israel no necesita otros panes.

Les pone delante también las señales del segundo reparto: el pan compartido (siete, totalidad) tiene potencialidad para dar de comer a la humanidad entera (cuatro mil [39], siete espuertas). El partir y compartir primero los cinco y luego los siete panes los convierte en el único mensaje y pan [40].

Con sus preguntas, Jesús recapitula las experiencias pasadas. De hecho, no les pide que aprendan de una exposición doctrinal, sino de una práctica; ésta debía haberlos convencido. No les recuerda discursos, palabras, sino unos hechos de los que han sido testigos. Es la práctica del mensaje la que crea la convicción [41].

La abundancia significa plenitud de vida, vida que sobra para

ción y hay una elipsis. Mc da así más énfasis a la diferencia entre la escasez inicial y la abundancia de sobras.

[39] El número se da como exacto, al contrario de 8,9, donde aparentemente se daba como aproximado (*hôs tetrakiskhilioi*); esto hace dudoso el sentido de aproximación que suele atribuirse a la partícula *hôs* en ese pasaje.

[40] Pesch I 643: En vista de la particular problemática de la admisión de judíos y paganos a la salvación cristiana, tratada a partir de 7,1, es particularmente importante el recuerdo de las dos multiplicaciones de panes, que son claramente interpretadas en sentido simbólico y eucarístico. 644: En la respuesta de los discípulos aparecen una vez más el doce y el siete como números simbólicos de judíos y paganos; así también Schmeller, Jesus im Umland Galiläas» 48; Lenzen-Deis, *Marcos* 249. Respecto a ls discípulos, cf. Reploh, *Markus* 80: «Mc considera la obtusa actitud de los discípulos no definitiva e inmutable, sino, a pesar de su peligrosidad, superable». Radermakers 188s: No los condena, sino les hace preguntas; es una invitación incesante a la conversión, que recuerda los reproches de Moisés (Dt 29,3) y de los profetas (Jr 5,21; Ez 12,2) al pueblo rebelde. Como el recuerdo de los beneficios de antaño provocaba a Israel a salir de su torpor y volver a Yahvé (Sal 77,4.6.12s; 105,5), así la memoria de lo que ellos habían hecho distribuyendo a las multitudes el pan que sacia en abundancia puede llamarlos a la propia responsabilidad.

Es de notar el valor simbólico de los numerales en los repartos anteriores y en esta perícopa: *a)* un pan (v. 14): el pan de la unidad, propio de la comunidad cristiana; *b)* cinco panes - cinco mil hombres adultos - doce cestos (v. 19): el pan de la Ley, superado para Israel por el Espíritu; *c)* siete panes - cuatro mil hombres - siete cestos (v. 20): el pan de la totalidad (siete) y la universalidad (cuatro).

[41] Gnilka I 311s: A partir de aquí se hace posible una comprensión simbólica desde v. 14b: el único pan que tenían apunta a Jesús. El se ha mostrado como el que alimenta a su pueblo y en quien está la plenitud de la salvación. Los discípulos se acuerdan y confirman la abundancia de las sobras.

dar a los demás. Se encuentra en la entrega generosa y solidaria, en el pan/mensaje de Jesús, escenificado en el reparto. Ellos, que no renuncian a su ideología, no aceptan que el mensaje de Jesús sea la salvación. Pero si el pan/mensaje de Jesús basta y sobra para dar vida plena, los demás son innecesarios, inútiles, aparentes, falsos.

Tienen ojos y oídos y todos los elementos necesarios para comprender, pero no comprenden. A pesar de las explicaciones de Jesús (4,34), no aceptan el secreto del reinado de Dios, su amor universal; como los fariseos, sólo creen en el poder dominador de Dios y en los ideales del nacionalismo judío. De ahí la última pregunta de Jesús («¿No acabáis de entender?»), que delata su profunda decepción.

22a *Y llegaron a Betsaida.*

Esta vez con Jesús, los discípulos llegan a la meta que él les había señalado después del primer reparto (6,45)[42]. Betsaida se encuentra «al otro lado» (v. 13), es decir, representa la antítesis de la mentalidad del judaísmo. Jesús y los discípulos están ahora de nuevo (cf. 8,1) en tierra pagana, lejos del ambiente judío; es el lugar idóneo para la comprensión del mensaje. El presente histórico que utiliza Mc («llegan» en vez de «llegaron») parece aludir a la necesidad de que los grupos judaizantes de la comunidad cristiana de su tiempo abandonasen las categorías del judaísmo[43].

[42] De la Calle, *Situación* 142s, nota cómo con la llegada a Betsaida Jesús abandona definitivamente los lugares relacionados con el mar/lago; en lo sucesivo, la mención toponímica dominante será la de «el camino» (cf. 8,27).

[43] Excepto en este caso (8,22a, inclusión con 6,45 y paralelo con 8,10), cuando se trata de un viaje a tierra pagana Mc lo refiere sólo a Jesús (5,1; 7,24; 7,31; en 8,22a existe la variante «y llega», nota fil.). Con esto da a entender Mc que los discípulos no se adhieren interiormente a la iniciativa de Jesús cuando es en favor de los paganos. Este viaje, sin embargo, no se hace con la perspectiva inmediata de una misión, aunque sí para eliminar el obstáculo que la haría fracasar. Pesch I 647: Betsaida era una localidad situada en la Gaulanítide, al norte del mar de Galilea, en la orilla oriental del Jordán. Había sido reedificada por Herodes Filipo el año 2 a.C. y llamada Julias en honor de la hija de Augusto.

V. Mc 8,22b-26: *Incomprensión de los discípulos. El ciego*

22b Le llevaron un ciego y le suplicaron que lo tocase.

23 Cogiendo la mano del ciego, lo condujo fuera de la aldea; le echó saliva en los ojos, le aplicó las manos y le preguntó:
—¿Ves algo?
24 Empezó a ver y dijo:
—Veo a los hombres, porque percibo como árboles, aunque andan.

25 Luego le aplicó otra vez las manos a los ojos; entonces fijó la mirada y quedó restablecido, distinguiéndolo todo con claridad.

26 Y lo envió a su casa diciéndole:
—¡Ni entrar siquiera en la aldea!

NOTAS FILOLOGICAS

22b *Le llevaron*, gr. *pherousin autô*, pres. hist. («le llevan»); nuevo ejemplo de sujetos innominados, cf. 1,32; 6,54 s.; 7,32.

ciego, gr. *typhlos* (vv. 22b.23), recogido ocho veces por el pronombre anafórico *autos* (vv. 22b.23 *quater*, 25.26 *bis*).

le suplicaron, gr. *parakalousin*, pres. hist. («le suplican»); *parakaleô*, nueve veces en Mc: 1,40, 5,10.12.17.18.23; 6,56; 7,32.

lo tocase, gr. *autou hapsêtai*, aor. puntual; cf. 1,41 (iniciativa de Jesús); 3,10 (de la multitud); 5,27.28.30.31 (de la mujer); 6,56 (de la gente); 7,33 y 10,13 (de Jesús).

23 *Cogiendo*, gr. *epilabomenos* (sólo aquí en Mc) con genit. de parte; con acusat. de todo, cf. Lc 9,47; 23,26; Blass § 170,2; cf. Jr 38,32 LXX.

la mano del ciego, gr. *tês kheiros tou typhlou*. El papiro 45 y algunos códices mayúsculos dan la variante *autou*, en lugar de *tou typhlou*, acercando aún más el texto a Jr 38,32.

lo condujo, gr. *exenegken*, «lo sacó» (Nestle-Aland, sólo aquí en Mc), pero la lect. var. *exegagen* (cf. Jr 38,32) está bien atestiguada (codd. A D W K N P Q Gamma Delta etc.) y puede ser adoptada por la evidente alusión al texto profético.

fuera de la aldea, gr. *exô tês kômês*; cf. v. 26: *mêde eis tên kômên eiselthês*;

11,2. Nótese el énfasis sobre la salida, marcado por el preverbio *ek-* y subrayado por el adverbio *exô*.

le echó saliva, gr. *ptysas*, lit. «habiéndole escupido» (cf. 7,33); *ptysas... epitheis*, asíndeton entre dos participios.

los ojos, gr. *ta ommata*, término poético que suele usarse en sentido figurado (en LXX, solamente en Prov); cf. v. 25: *ophthalmoi*, usado para el ojo como órgano de la visión.

le aplicó las manos, gr. *epitheis tas kheiras autô*, gesto de transmisión de fuerza/vida (cf. 5,25; 6,5; 7,32, siempre con dat. de persona); aunque Mc no precisa dónde Jesús aplica las manos al ciego, el pronombre *autô* está en paralelo con la precisión anterior *eis ta ommata*.

¿Ves algo?, gr. *ei ti blepeis*; *blepô* (vv. 23.24); cf. en los vv. siguientes *anablepô* (v. 24), *diablepô*, *emblepô* (v. 25); uso de *ei* elíptico, en discurso directo, para introducir una pregunta, cf. Robertson 916, 1027; Lagrange 212.

24 *Empezó a ver*, gr. *anablepsas*; *anablepô* aparece seis veces en Mc: tres con el significado de «levantar la vista» (6,41 y 7,34: «al cielo»; 16,4); dos veces (10,51.52), con el de «recobrar la vista»; el paralelo entre los dos ciegos recomienda este último significado para el presente vers.; por otra parte, «levantar la vista» no hace mucho sentido en este pasaje; el aor. es incoativo, cf. Lagrange 213: Gundry 417; el término no incluye el significado de recuperación total, que solamente se dará en v. 25.

Veo, gr. *blepô*; el uso en esta frase de los verbos «ver» (*blepô*) y «percibir» (*horaô*) la pone en oposición a 4,12a: *hina blepontes blepôsin kai mê idôsin*; los mismos dos verbos aparecen en 8,15, pero en orden inverso y como fórmula de prevención (*horate, blepete apo*, imperativos).

los hombres, gr. *tous anthrôpous*; el artículo crea una anáfora textual a 7,8, primera vez que el término se utiliza articulado y, de allí, a 7,7 (*anthrôpôn*); para el sentido peyorativo de *hoi anthrôpoi* en Mc, cf. Mateos, *Los Doce* § 288, nota 177.

porque, gr. *hoti*, causal o epexegético, cf. Gundry 417. Según Zerwick § 424, puede estar en lugar del relat. *hous*, «a los que veo como árboles»; para Moulton-Howard II 436, puede ser una traducción del arameo *d-*, con doble valor causal y relativo. La hipótesis parece innecesaria. Para los codd. que omiten *hoti* y *horô*, cf. Taylor 439.

aunque andan, gr. *peripatountas*, concertando con *anthrôpous*, no con *dendra*, lo que exige el sentido concesivo; es el rasgo que hace comprender que no son árboles; cf. Mateos, «Algunas notas sobre el Evangelio de Marcos (III)» 193-197; Gundry 418.

25 *Luego*, gr. *eita* (4 veces en Mc), temporal, indicando un segundo paso, mejor que consecutiva (cf. 4, 17.28 *bis*). El cod. D y varios minúsculos leen *kai*, cf. Taylor 440.

otra vez, gr. *palin*, suponiendo que la primera vez Jesús impuso las manos sobre los ojos. En caso contrario, «esta vez».

ojos, gr. *ophthalmous*, como en 8,18; cf. v. 23, *ommata*.

entonces, gr. *kai* consecutivo, Zerwick § 455 *g*; Blass § 442,2.

fijó la mirada, gr. *dieblepsen* (única vez en Mc, no en LXX; cf. Mt 7,5; «ver bien»; par. Lc 6,42). Zorell, *s.v.* 2: «ver bien/claramente»; Bauer: 1, sent. propio, «scharf hinblicken», Mc 8,25; fig. «(genau) zusehen» Mt 7,5; Gundry 418: «and he opened his eyelids wide»; en 424 da los argumentos basándose en el gr.

clásico. Pesch I 645: En la traducción: «guardò attentamente»; en el comentario (650): «fissa lo sguardo» (*diablepô*); en nota 15a cita a Roos, «Zu *diablepein* bei Markus 8,25» 155-157, quien explica que aquí no se habla de visión clara y precisa (como un doblete de la demostración siguiente), sino del parpadeo después de que Jesús aleja la mano de los ojos.

quedó restablecido, gr. *apekatestê*, con doble aumento, cf. 3,5: *apekatestathê*; Robertson 368; Moulton-Howard II 189; los compuestos con dos preposiciones tienden a tomar el doble aumento, Blass § 69,3.

distinguiéndolo, gr. *eneblepen*, impf. sucesivo después de aoristo, cf. Mateos, «El imperfecto sucesivo» § 54; *emblepô* (4 veces en Mc: 10,21 y 27 con sujeto Jesús; 14,57) «mirar fijamente», «ver», «distinguir» (clás., LXX y papiros, Taylor 440); Zorell, *s.v.* 2; Bauer: 1, d. Blick «richten, ansehen, hinsehen»; «er konnte alles deutlich sehen», o: «er fasste alles genau ins Auge». Esta oración puede explicar el modo como queda restablecida la vista (coordinada modal, cf. Urbán, *FN* I [1988] 193-207), por lo que puede traducirse: «distinguiéndolo todo con claridad».

todo, gr. *hapanta*, forma enfática de *pas*.

con claridad, gr. *têlaugôs*, «claramente» (Blass § 119,4), lect. var., *dêlaugôs* (Sin C L D), con el mismo significado; Bauer: «ganz deutlich»; Moulton-Milligan, «claramente desde lejos», cf. Taylor 440; Gnilka I 312.

26 Para las variantes críticas de la frase de Jesús, vse. Metzger, *Text. Comm.* 98s.

lo envió, gr. *apesteilen auton*; *apostellô* (20 veces en Mc) sólo aquí se construye con *eis*.

a su casa, gr. *eis oikon autou*, sin artíc., determinado por el posesivo, Blass § 259,1b.

Ni... siquiera, gr. *mêde*, Blass § 445,2.

la aldea, cf. v. 23.

CONTENIDO Y DIVISION

Se describe en este episodio cómo Jesús devuelve la vista a un ciego, acción que se realiza en dos etapas; en la primera, el ciego alcanza una visión limitada a un objeto particular («los hombres»); en la segunda lo distingue todo claramente.

La perícopa comienza con una introducción (v. 22b), que narra la presentación del ciego y la súplica a Jesús. Después que Jesús ha hecho salir al ciego de la aldea (v. 23a), se describe una doble acción suya con él: primera aplicación de las manos, diálogo con el ciego y ~~y~~ primera visión (vv. 23b-24); segunda aplicación de manos y visión total (v. 25). Termina el relato con una admonición de Jesús al que ha recobrado la vista (v. 26). En el cuerpo de la perícopa aparece una inclusión formada por las dos menciones de «la aldea» (vv. 23.26).

Puede dividirse así:

8,22b: Introducción. Presentación del ciego y súplica a Jesús.
8,23-24: Salida de la aldea. Primera fase: comienzo de la visión.
8,25: Segunda fase: visión plena.
8,26: Envío del ciego a su casa y prohibición de entrar en la aldea.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. Hay un estrecho paralelo estructural y de contenido entre esta perícopa y la del sordo (7,32-37), donde éste representaba al grupo de discípulos.
2. No aparece en la perícopa la denominación «los discípulos».
3. La iniciativa de acercarse a Jesús no es del ciego, sino de ciertos individuos innominados (v. 22b).
4. En la frase inicial (v. 22b) los verbos se encuentran en presente histórico: «le llevan», «le suplican», cf. 7,32.
5. El ciego está en relación con «la aldea» (v. 23), pero no lleva nombre ni se menciona su lugar de origen.
6. «La aldea», determinada y, por tanto, conocida, aunque no puede identificarse con Betsaida Julias, ciudad populosa. Mc no le da nombre ni la localiza geográficamente.
7. Jesús acaba de reprochar a los discípulos su «ceguera» (8,19).
8. «Cogiendo la mano, etc.» (v. 23), cf. Jr 38,32 LXX, donde Dios recuerda el éxodo de Israel de Egipto.
9. Por la alusión al texto profético, «la aldea» (v. 23) adquiere un sentido peyorativo.
10. Mc usa un doble término para designar «los ojos»: el primero (v. 23: *ommata*) utilizado a menudo en sentido figurado; el segundo (v. 35: *ophthalmoi*), en sentido propio.
11. La saliva (v. 23) se consideraba «aliento condensado» (cf. 7,33).
12. En v. 24 se encuentran dos verbos de visión (*blepô* y *horaô*), en paralelo con los usados en 4,12a.
13. «Los hombres» (v. 24), plural que ha aparecido en 7,8, aplicado a los que siguen una tradición opuesta al mandamiento de Dios (cf. 7,21).
14. «árboles» (v. 24), seres vivos que carecen de movimiento y de sensibilidad.
15. Es la única vez en Mc que Jesús restablece la integridad de un individuo en dos etapas (vv. 24.25).
16. Aparente incongruencia: Jesús manda al ciego «a su casa», pero prohibiéndole terminantemente entrar en la aldea de la que lo había sacado (v. 26). «La casa» del antes ciego no se encuentra, por tanto, en «la aldea».
17. La prohibición de entrar en «la aldea» (v. 26) confirma el sentido peyorativo de ésta.
18. Sacar al ciego de la aldea para darle la vista (v. 23) y prohibirle entrar en ella una vez restablecido (v. 26) sugiere que existe una relación entre «la ceguera» y «la aldea».

LECTURA

Introducción. Presentación del ciego y súplica a Jesús

22b *Le llevaron un ciego y le suplicaron que lo tocase.*

Dado que la mención de Betsaida pertenece a la perícopa precedente, el episodio del ciego no tiene una localización pre-

cisa; solamente se desprende de lo anterior que, como antes el del sordo tartamudo, se sitúa en territoio pagano (cf. 7,32).

La frase inicial de la perícopa está en estricto paralelo con la que introducía la del sordo tartamudo: «Le llevaron un sordo tartamudo y le suplicaron que le aplicase la mano» (7,32). De este modo, ya desde el principio insinúa Mc el sentido del relato: el ciego, como antes el sordo [1], representa al grupo de discípulos. De hecho, en los profetas, «ciegos» y «sordos» van unidos y ambos términos se refieren al mismo Israel rebelde. Por otra parte, Jesús acaba de reprochar a los discípulos su ceguera y su sordera (8,18), de claro sentido figurado [2].

El ciego, al igual que el sordo (7,32), no toma la iniciativa ni se acerca a Jesús; se diría que no es consciente de su situación [3]. Son, también aquí, unos innominados los que lo llevan a él. Estos colaboradores anónimos corresponden a la figura de «los ángeles» que prestaban servicio a Jesús en el desierto (1,13 Lect.; cf. 1,32).

Los innominados suplican a Jesús: sólo él puede remediar la situación. El ciego es impotente para hacerlo; los individuos, lo mismo. Piden a Jesús que toque al ciego, gesto que significa la transmisión de fuerza vital. Ellos ven la necesidad del individuo, confían en la fuerza de vida de Jesús y saben que la forma de

[1] Gnilka I 312: Este relato de milagro está estructuralmente y en cuanto al contenido estrechamente relacionado con la apertura de los oídos del sordo (7,32-37). 314s: Como en el caso del sordo, también al abrir los ojos le corresponde un sentido simbólico. Si este sentido no se admite, no se puede comprender el de la redacción de Mc; cf. Radermakers 189. Pesch I 645: Mc describe la curación gradual de un ciego, que debe ser interpretada simbólicamente. De igual modo, Brown, «The Secret» 62; Richardson, «The Feeding» 145; Kuby, «Zur Konzeption» 53; Minette de Tillesse, *Le secret* 60; Mally 108; Meye, *Jesus and the Twelve* 71; Schrage, *typhlos* 289; Stock, *Boten* 110; Beauvery, «La guérison» 1083-1091; Baudoz, «Mc 7,31-37 et Mc 8,22-26» 562; Lenzen-Deis, *Marcos* 256; Pronzato, *Marcos* I 395-397. Pesch I 652: Tras 8,18 y antes de 8,27-30, el ciego de Betsaida encarna el tipo de los discípulos ciegos, a los que Jesús abre los ojos. Mc entiende la curación del ciego en sentido prevalentemente simbólico, como ilustración de una doctrina que quiere transmitir a sus lectores; así Pikaza, *Marcos* 108,109. Gundry 421, en cambio, niega el simbolismo porque cree que la primera parte de la curación implicaría el reconocimiento de Jesús como Mesías, y la segunda parte la de su pasión y resurrección, cosa que no ocurre. Pero Gundry no analiza el significado de la aldea, no constata la alusión a Jr 31/38,32 y no tiene en cuenta el significado de «los hombres», determinado, cuando para su interpretación deberían estar indeterminados.

[2] Para el sentido figurado de la ceguera, cf. Mateos, *Los Doce* § 740; Mateos-Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos* 17-19.

[3] En el caso del segundo ciego, será éste quien tome la iniciativa y pida a Jesús que le haga recobrar la vista (10,45-48).

obtenerla es el contacto directo con él. En cuanto empiece a actuar Jesús, ellos desaparecerán.

En esta tierra pagana, los discípulos están ciegos, como estaban sordos en el territorio de la Decápolis. Es fuera de Israel donde se percibe su condición. El singular, «un ciego», que los representa a todos, indica el estado en que todos se encuentran. El uso del presente histórico («le llevan», «le suplican») insinúa que la situación continuaba en tiempo de Mc.

En los profetas, la ceguera, como correlativa de las tinieblas, es, por una parte, figura de la opresión (Is 35,5s, 61,1) y, por otra, aplicada a la disposición del pueblo, es figura de su mente obtusa (Jr 5,21), de su desobediencia (Jr 5,23) e injusticia (Ez 12,2)[4].

Salida de la aldea. Primera fase: comienzo de la visión

23a *Cogiendo la mano del ciego, lo condujo fuera de la aldea...*

Jesús se hace guía del ciego («cogió su mano») y va a marcarle un itinerario, que consistirá en salir del poblado donde se encontraba[5]. Para dilucidar el significado de la frase hay que tener en cuenta que ésta contiene una clara alusión al texto de

[4] Israel ciego: Jr 31,8; Sal 145,8 (acto de Dios). Is 29,18: «Aquel día oirán los sordos la palabras del Libro; sin tinieblas ni oscuridad verán los ojos de los ciegos», en contexto de salvación escatológica; 35,5: «Se despegarán los ojos del ciego, los oídos del sordo se abrirán», del éxodo de Babilonia; 42,7: «para que abras los ojos de los ciegos, saques a los cautivos de la prisión», obra del Servidor de Yahvé; 42,18s: «Sordos, escuchad y oíd; ciegos, mirad y ved. ¿Quién es ciego sino mi siervo (= pueblo), sordo sino el mensajero que envío?»; 43,8: «Sacad al pueblo ciego, aunque tiene ojos; a los sordos, aunque tienen oídos»; 61,1 LXX: El Espíritu del Señor está sobre mí, él me ha ungido; me ha enviado para... devolver la vista a los ciegos» (*typhlois anablepsin*). Jr 5,21-6,2: pueblo ciego.

Se esperaba que, en la época mesiánica, Dios acabaría con la ceguera de su pueblo. Los rabinos referían esta ceguera al incumplimiento de la Ley. También en los documentos de Qumrán se habla de la ceguera y de los ciegos, cf. 1Qs 4,11. En el Doc. de Damasco (16,2ss; 19,14ss), el período de la ceguera de Israel está fijado en 1,6.9. La ceguera es una figura de Israel, que busca a Dios sin el Maestro de Justicia, cf. Schrage, *typhlos* 285, 289s.

[5] Esta aldea no debe identificarse con Betsaida, pues décadas antes de que Mc escribiera su libro, Filipo había elevado el rango de Betsaida de aldea a ciudad, cf. Josefo, *Ant* 18.2.1 § 28; Lc 9,10; Gundry 422. A pesar de estos datos, Gnilka I 313 pretende identificarlas. Marxsen, *Der Evangelist Markus* 42s, nota lo inapropiado del término *kômê* para designar a la populosa Betsaida; cf. Lohmeyer 158; Taylor 370.

Jr 38,32 LXX, donde dice Dios: «cogiendo yo su mano para conducirlos fuera de la tierra de Egipto»[6], recordando el éxodo liberador. El paralelo entre la frase de Mc y la del profeta hace ver que la acción de Jesús realiza un éxodo que saca de una tierra de opresión, representada por «la aldea»[7].

Converge así la imagen del éxodo con la de la ceguera como figura de la opresión. La acción de Jesús equivale, por tanto, a una liberación, y la aldea adquiere un sentido peyorativo, el de tierra de opresión o esclavitud. Incluso aparte de la alusión al texto profético, el hecho de que Jesús saque al ciego de la aldea y le prohíba luego entrar en ella (v. 26) indica el sentido peyorativo que Mc le atribuye.

«La aldea», en singular, se encuentra tres veces en Mc, las dos primeras en esta perícopa (vv. 23.26; cf. 11,2). En el evangelio, «la aldea», poblado sin autonomía propia, representa el ámbito popular judío sumiso a la doctrina impuesta por «la ciudad»[8], Jerusalén, sede del poder y del templo y centro de la ideología del judaísmo[9].

Por el paralelo con el texto profético, el ciego aparece como una figura de Israel, obtuso de mente para comprender y que se encuentra en una situación de opresión. Dado que, para Mc, a partir de la constitución de los Doce o Israel mesiánico (3,13-19) el antiguo Israel ha dejado de existir como pueblo escogido y se equipara a los pueblos paganos (4,11: «los de fuera»), el ciego representa, sin duda alguna, al grupo de discípulos (= los Doce), que en la perícopa anterior ha sido objeto de la invectiva de Jesús: «¿Teniendo ojos no veis y teniendo oídos no oís?» (cf. Jr 5,21).

De este modo, «la aldea» representa un ambiente donde los discípulos respiran los aires de la superioridad de Israel y el ideal

[6] He aquí el paralelo: Jr 38,32 LXX: *epilabomenou mou tês kheiros autôn exagagein autous ek gês Aigyptou*; Mc 8,23: *epilabomenos tês kheiros tou typhlou exêgagen/exênegken auton exô tês kômês*.

[7] El paralelo se encuentra reforzado en P45 y algunos codd. mayúsculos que presentan la lectura *tês kheiros autou* en lugar de *tês kheiros tou typhlou*. Gnilka I 313 no alude al texto de Jr; supone que Jesús toma al ciego de la mano y lo saca de la aldea porque no quiere que se conozcan sus obras.

[8] Para el significado de «la aldea» en Mc, vse. Mateos, *Los Doce* § 283-294. Dada la severidad de la orden de Jesús de no volver a la aldea (v. 26), la interpretación figurada es la única plausible.

[9] Cf. Jeremias, *Jerusalén* 258: «En el tiempo de Jesús constituía Jerusalén la ciudadela de la ciencia teológica y jurídica del judaísmo».

de la restauración de su gloria, en detrimento de los pueblos paganos. La ideología mesiánica triunfalista vigente en «la aldea» es la que ha aparecido en los fariseos de Dalmanuta (8,11), la que propagan los círculos oficiales de la capital y es diametralmente opuesta al mensaje de Jesús. La profesión de esta ideología impide a los discípulos hacer suyo «el secreto del reinado de Dios» (4,11), el del amor universal de Dios que quiere dar vida a todos los hombres sin distinción, concretado en el mensaje universalista de Jesús. Los discípulos no pueden avanzar así en su desarrollo humano ni pueden dedicarse a procurar el bien de la humanidad, según la misión que Jesús les había anunciado (cf. 3,14s).

Con su acción, por tanto, Jesús quiere liberar a los discípulos del influjo de «la aldea», para que puedan darse cuenta de la situación en que se encuentran y perciban el contraste con el mensaje que él les propone. Quiere sacarlos de la estructura social que les impide secundar el designio de Dios. El paralelo de esta perícopa con la del sordo aparece de nuevo si se tiene en cuenta que también la perícopa del sordo tartamudo aludía a un éxodo liberador, el de la deportación a Babilonia (Is 35,5; cf. 7,33 Lect.). Mc indica una y otra vez la semejanza de sentido de las dos perícopas.

23b *... le echó saliva en los ojos, le aplicó las manos y le preguntó: «¿Ves algo?»*

Como en el caso del sordo (7,33b), la acción de Jesús con el incapacitado va mucho más allá de lo que le habían pedido los portadores (v. 22b: «que lo tocase»). Esto indica que la solución del problema era mucho más ardua de lo que ellos habían imaginado.

También con el ciego usa Jesús la saliva, vehículo de la fuerza vital, de cuyas propiedades curativas se ha hablado a propósito del sordo (7,33 Lect.); se notaba también allí que, según la concepción judía de aquel tiempo, la saliva era «aliento condensado» y que, por tanto, es apta para simbolizar el Espíritu de Jesús [10].

[10] Pesch I 648: La saliva, como la sangre, es «aliento condensado», cf. Jacoby, «Zur Heilung des Blinden» 185-194. Cf. Gnilka I 314 sobre la saliva como medio de curación en el rabinismo, espec. para los ojos; por la aplicación de las manos la fuerza curativa fluye en él. Pesch I 649: Tácito, *Hist* 4,81; Suetonio, *Vita Vesp.* 7,2s y Dión Casio 66,8, narran que Vespasiano, honrado como soberano-dios, curó en Alejandría a un ciego con la saliva.

Jesús transmite su Espíritu al ciego para hacerle posible la visión. Al mismo tiempo le aplica las manos, contacto directo que expresa la transmisión de energía/vida [11]. El Espíritu (saliva) permite distinguir lo que es de Dios de lo que no lo es. La fuerza de vida (aplicación de manos) hace posible actuar conforme a la nueva visión [12].

El término que usa aquí Mc para «ojos» (gr. *ommata*) no es el mismo que empleará en el v. 25 (gr. *ophthalmoi*) [13]. El primer término, que puede traducirse por «ojo», «visión», «mirada», «vista», se utilizaba, más que para designar el órgano, en sentido figurado, y era frecuente en poesía. Al usarlo aquí Mc apunta a la visión interior, al modo de pensar del ciego/discípulos.

Después de su acción, Jesús pregunta al ciego/discípulos si ve algo. Con ello parece insinuar que duda incluso de que vea [14].

24 *Empezó a ver y dijo: «Veo a los hombres, porque percibo como árboles, aunque andan».*

La primera acción de Jesús da al ciego la visión, aunque, como se verá, restringida a un objeto. El verbo griego para «empezar a ver» o «recobrar la vista» (*anablepô*) tiene un término equivalente en Is 61,1 LXX, donde la misión del Ungido con el Espíritu del Señor incluye «devolver la vista a los ciegos». Dada la común interpretación mesiánica del pasaje profético, es muy probable que Mc aluda a él.

En la frase del ciego hay dos verbos que denotan visión: «ver» y «percibir»; la contraposición entre estos dos verbos ha aparecido en Mc únicamente en 4,12: «por más que vean no perciban», referido a la multitud que escuchaba sin comprenderla la enseñanza de Jesús, en particular, sobre «el secreto del reinado de Dios» (4,11); «ver» denota una mirada superficial; «percibir», la que penetra el significado o la calidad de lo que se ve.

[11] Cf. Nm 27,15ss y Dt 34,9, donde Moisés impone las manos a Josué. Según la exégesis rabínica, en el primer texto le transmite su dignidad; en el segundo, el espíritu de sabiduría.

[12] La expresión «aplicar las manos» se usa en 5,23 (en la petición de Jairo) para una enferma grave (aunque Jesús no aplicará las manos a la niña muerta); en 6,5 para los postrados; en 7,32 (en la petición de los portadores) al sordo tartamudo (Jesús no le aplicará la mano); en 8,23.25, al ciego. Pesch I 649: Se entiende que Jesús toca los ojos, el órgano enfermo. Al contrario que en 7,34, no hay palabra de curación.

[13] Doble término también en el sordo (7,33.35: *ta ota, hai akoai*) y en el geraseno (5,2.3: *mnemeion, mnêma*).

[14] Cf. Pesch I 650.

El texto del ciego alude, por tanto, a 4,12, confirmando que la ceguera del individuo tiene sentido figurado, como la de aquella multitud [15]. Se explica así que Mc, para designar los ojos, haya elegido en primer lugar un término griego usado a menudo metafóricamente (v. 23: *ommata*).

Respondiendo a la pregunta de Jesús: «¿Ves algo?», el ciego explicita que el contenido de su visión son «los hombres». El sentido de este plural determinado está dado por su uso anterior en Mc. El artículo indica, por una parte, anáfora y, por otra, totalidad; la anáfora es textual y remite a 7,8, donde Jesús atribuye a «los hombres» una tradición, a la que los fariseos se aferran, opuesta «al mandamiento de Dios»; inmediatamente después identifica esa tradición con la de los fariseos mismos (7,9). El término «los hombres» denota así en este contexto a individuos que no secundan el designio divino [16], sino que lo anulan propugnando el suyo propio. Nótese que Jesús califica de «tradición de los hombres», contraria a Dios (7,8), a la que los fariseos y letrados han llamado «tradición de los mayores» (7,5), es decir, a la enseñanza tradicional en Israel (7,7). Se tiene, pues, que en la respuesta del ciego la denominación «los hombres» designa a los judíos que seguían esa enseñanza tradicional [17].

Por otra parte, la totalidad denotada por la denominación «los hombres» (no sólo «los judíos», cf. 7,3) indica que este modo de pensar no era exclusivo del pueblo judío, sino que ideologías afines dominaban en la humanidad entera. Los fariseos, por tanto, sostienen una tradición perversa que no se limita a su círculo, sino que es común a la mayoría de los hombres. Con esta denominación Mc pone al mismo nivel al pueblo judío y a los paganos.

Es a esos hombres a los que ve el antes ciego. En su respuesta puede constatarse que él mismo (= los discípulos) finalmente no sólo ve a «los hombres», sino que percibe su calidad:

[15] Cf. Mateos, «Algunas notas (III)» 193-197.

[16] En 7,21 es del corazón de «los hombres» (no «del hombre», cf. 7,18.20) de donde proceden las malas ideas, explicitadas a continuación (7,21b-22).

[17] Esta interpretación quedará confirmada poco después cuando aparezcan «los hombres» como aquellos que no perciben el mesianismo de Jesús (8,27s) y Jesús oponga *phronein ta tou Theou*, «tener la idea de Dios», a *ta tôn anthrôpon*, «la de los hombres» (8,33). Por haber salido de «la aldea», los discípulos dejan de pertenecer a «los hombres» y pueden diferenciarse de ellos (cf. 8,28: «¿Quién dicen los hombres que soy yo?»; cf. Mateos *Los Doce* § 738, 12).

«como árboles». Del contexto se deduce lo que significan éstos: seres vivos que no oyen ni ven, hombres anclados en su tradición, que por su insensibilidad ni entienden el mensaje ni perciben las señales. Tal era la condición de los discípulos (8,18) y es la condición de los habitantes de «la aldea» [18]. El paralelo de la frase, notado antes, con 4,12, que se refería a la multitud que escuchaba sin entender las parábolas de Jesús, muestra que, coincidiendo con el significado de «la aldea», en «los hombres» se incluye el pueblo llano dominado por la ideología oficial.

El verbo «percibir» tiene como complemento «como árboles», «una especie de árboles». Es el hecho de andar lo que identifica a estos «árboles» como hombres.

La respuesta del ciego significa, por tanto, que los discípulos se dan cuenta de la falta de inteligencia del antiguo Israel, al que ellos pertenecían y con el que estaban (en «la aldea»), aunque habrían debido salir de él al constituir Jesús el Israel mesiánico (3,13-19). Aferrado a sus ideales nacionalistas, el antiguo Israel no escucha el mensaje ni percibe los signos (sordos y ciegos, «árboles») que ha dado Jesús de su mesianismo en los episodios de los panes. Los discípulos se encontraban en la misma condición, pero por la acción de Jesús empiezan a comprender la realidad del pueblo cuyos ideales y cuya ceguera compartían. Es el comienzo de su liberación.

Segunda fase: visión plena

25 *Luego le aplicó otra vez las manos a los ojos; entonces fijó la mirada y quedó restablecido, distinguiéndolo todo con claridad.*

La segunda aplicación de manos de Jesús lleva al ciego a una visión completa y a quedar libre de su incapacidad. En primer lugar, el antes ciego mira fijamente y así «queda restablecido». Como en el caso del hombre del brazo atrofiado (3,5), este verbo indica la restauración de la integridad de la persona; ahora puede darse cuenta de la realidad.

La nueva situación se describe como «distinguirlo todo con claridad», mucho más allá de lo que implicaba la pregunta inicial

[18] Para que cuando los discípulos lo reconozcan por Mesías, no se dejen llevar de la mentalidad de «los hombres», Jesús quiere desconectar la idea de Mesías de esa mentalidad.

de Jesús: «¿Ves algo»?». Ahora, el objeto de la visión no está limitado, los discípulos pueden ver el plan salvador de Dios y reconocer los signos mesiánicos que ha dado Jesús en los episodios de los panes, signos que incluyen el mensaje de la universalidad.

Envío del ciego a su casa. Prohibición de entrar en la aldea

26 *Jesús lo mandó a su casa diciéndole: «¡Ni entrar siquiera en la aldea!»*

Jesús envía al ciego «a su casa». Puesto que el ciego representa a los discípulos/los Doce, se trata de «la casa del nuevo Israel», la parte de la comunidad formada por los seguidores procedentes del judaísmo (3,20; 7,17; cf. 2,2)[19], «casa» que no se encuentra en «la aldea», en la que Jesús le prohíbe entrar. Por otra parte, esta sorprendente prohibición[20] indica que el obstáculo para la visión consistía precisamente en permanecer en «la aldea»; sólo saliendo de ella resulta posible obtener la vista y, quedando fuera de ella, conservarla. Una vez que, por la acción de Jesús, los discípulos han recobrado la posibilidad de ver, no deben tener contacto con el lugar que causaba su ceguera; la severidad de la prohibición implica el temor de que puedan verse tentados a volver a la antigua ideología, a los valores que el judaísmo consideraba irrenunciables.

Así como «la aldea» representa el lugar de la opresión, punto de partida del éxodo, «la casa», que es parte de la comunidad de Jesús, representa «la tierra prometida», su punto de llegada, en el que culmina la liberación[21].

* * *

[19] Cf. Mateos, *Los Doce* § 246 (cf. 3,20 Lect.).

[20] Para evitar la dificultad y apoyar la teoría del secreto mesiánico, Taylor 372 adopta para 8,26 la variante *mêdeni eipês en tê komê*, con escasísimo apoyo documental; cf. Metzger, *Textual Commentary* 98s. Según Lohmeyer 159 nota 5, la orden de Jesús no tiene sentido: si el ciego no vive en la aldea, es superflua; si «su casa» está en la aldea, es incomprensible. Se ve cómo la interpretación historicista del episodio crea dificultades insuperables.

[21] Las interpretaciones de los comentaristas divergen. Gundry 419 sigue la línea historicista dejándose llevar de la imaginación: supone que el ciego era un mendigo de la aldea, que pedía probablemente en la plaza del mercado; serían los habitantes de la al-

La acción de Jesús, que actualiza figuradamente la memoria del antiguo éxodo, es la que lleva a los discípulos a ver en él el Mesías. Les hace ver en primer lugar la estrechez de miras de los ideales del judaísmo, señalándoles el obstáculo que impide a la gente del pueblo («los hombres») reconocerlo por Mesías: la idea de un liberador nacionalista y violento. En segundo lugar, Jesús les amplía el horizonte a fin de que comprendan el universalismo de su misión mesiánica. La perícopa muestra así simbólicamente cómo Jesús saca a sus discípulos de la situación de ceguera que les había reprochado en la barca (8,17-18) y prepara la declaración mesiánica de Pedro (8,29).

En paralelo con el episodio del sordo, también éste expone más el deseo de otros y de Jesús mismo que una realidad. Como se verá a continuación, los discípulos no llegan a desprenderse de los ideales nacionalistas ni, por tanto, acaban de hacer suyo el mensaje de Jesús.

dea los que llevaron el ciego a Jesús. En p. 421 sostiene que la curación puede difícilmente simbolizar un avance hacia el reconocimiento de la mesianidad de Jesús (contra Matera, «The Incomprehension» 169s) porque lo mismo que las otras opiniones sobre él (v. 28) existían ya en 6,14-16, la declaración de Pedro debe representar, según opina Gundry sin apoyo en los textos, lo que los discípulos habían pensado ya por algún tiempo, incluso desde 1,16-20; este autor no ha penetrado el sentido de los repartos de los panes como exposición del mesianismo de Jesús. En p. 422 refuta Gundry la opinión de Lang, *ZTK* 74 (1977) 7 sobre el simbolismo de la perícopa; cf. Schnackenburg I 208. Para Matera, «The Incomprehension» 167-170, la curación de este ciego es el puente entre la incomprensión de los discípulos y la declaración de Pedro. De modo parecido, Hawkin, «The Incomprehension of the Disciples» 496; Heil, *Jesus Walking on the Sea* 135. Beauvery, «La guérison» 1090, se pregunta si la curación completa del ciego no es figura de la declaración mesiánica de Pedro (8,29).

Mc 7,24-8,26: *Síntesis*

7,24-31 Una vez establecido el principio de la igualdad entre los pueblos, Mc se propone dar un juicio sobre la sociedad pagana. Para ello presenta a Jesús de incógnito, como observador, en el territorio de la ciudad de Tiro, la gran metrópolis comercial de la costa fenicia. Se aloja en una casa o familia, cuya religión no se especifica (v. 24).

La situación social que se descubre en Tiro es la siguiente: Hay una elite formada por individuos del país (sirofenicios) que han prosperado y que, de hecho, han adoptado la cultura griega; se les denomina «griegos» y constituyen la clase dominante, privilegiada cultural y económicamente. El personaje que la representa, una mujer sirofenicia helenizada, defiende sus intereses de clase. Existen también los dominados, representados por la hija, entre los cuales se cuentan los esclavos; éstos son presa de una violenta desesperación y piden el derecho a la vida.

Este diagnóstico que hace Jesús de la situación en la sociedad pagana es explicitado por el evangelista en forma de narración: el gran problema de esa sociedad es la enorme desigualdad social, que, aunque no llega a desestabilizar el sistema, sí origina incesantes dificultades en cada lugar. La clase dominante espera de Jesús una solución a la tensión causada por el continuo descontento, rebeldía y protesta («espíritu inmundo») que exterioriza con violencia (v. 26: «demonio») la clase sometida.

El problema es muy grave y preocupa extraordinariamente a los dirigentes. La clase privilegiada (la mujer) no se reconoce culpable de la situación, considera normal la existencia de una clase inferior (la hija) y sólo pretende que sus miembros, que muestran su vivo descontento, se calmen. Se siente incapaz de resolver el problema, como si no dependiera de ella.

Bajo la forma irónica de un apoyo a la situación (v. 27: «no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perrillos») Jesús indica a los dirigentes dónde está la raíz del conflicto: se debe al abismo existente en su sociedad por la denegación de todo derecho humano a la clase sometida; Jesús lo expresa con la figura de la denegación del alimento, es decir, de la vida. La clase privilegiada (v. 27: «los hijos») se reserva para sí todos los derechos y no concede ni los más elementa-

les a los inferiores, a los que trata como a animales insignificantes (vv. 27.28: «los perrillos»).

Por las denominaciones aparece que la clase sometida está completamente inmadura (v. 25: «hijita», vv. 27.28: «perrillos»); por eso no tiene iniciativa, se limita a protestar y lamentarse.

La mujer comprende la crítica que le hace Jesús y aduce un hecho opuesto a la idea de éste: aunque marca las distancias (v. 28: «bajo la mesa»), reconoce a la clase sometida (vv. 27.28: «los perrillos») el derecho a alimentarse de lo que dejan caer los chiquillos (v. 28, equivalente de «los hijos» [v. 27], la clase privilegiada).

Este mínimo reconocimiento del derecho a la vida basta para que el problema inmediato encuentre solución (v. 29: «el demonio ha salido de tu hija»). Sin embargo, Jesús recuerda a la mujer que las distancias han de desaparecer del todo, pues los sometidos deben ser considerados de la misma clase que los dirigentes («tu hija»), es decir, tienen derecho a compartir la mesa (la vida y los bienes) con los dueños. Mc refuerza este principio llamando a la hija «chiquilla» (v. 30), palabra usada por la mujer para designar a los que se sentaban a la mesa (v. 28).

La nueva situación de los sometidos no es aún suficiente (v. 30: «tirada en la cama»); necesitan un ideal positivo para el que vivir, como se encuentra en el mensaje de Jesús.

Con el itinerario que Mc describe al final de la perícopa, el evangelista quiere hacer ver que la situación de injusticia es la misma para toda la Fenicia y, más ampliamente, para la humanidad en general. Jesús llega al lago de Galilea sin salir de territorio pagano.

7,31-37 Encontrándose Jesús en territorio pagano, introduce Mc un episodio para mostrar la actitud de los discípulos ante la decisión de Jesús de abrir el reinado de Dios a todos los pueblos. Como de costumbre, Mc expresa el hecho de manera figurada, representando a los discípulos bajo la figura de un sordo-tartamudo. Para ello toma pie del AT, donde la sordera y la ceguera son metáforas que expresan la resistencia del pueblo a lo que Dios quiere de él. En particular la tartamudez, que se encuentra una sola vez en el Antiguo Testamento, en contexto del éxodo de Babilonia (Is 35,5), y sólo aquí en el Nuevo, muestra que la acción de Jesús tiene como destinatario al nuevo Israel (los discípulos/los Doce) y que equivale a una liberación.

El mal de que sufren los discípulos es, por una parte, no escuchar a Jesús (sordera); por otra, deformar el mensaje ante el pueblo (tartamudez), como ha ocurrido cuando Jesús los ha enviado (6,7-13).

Vuelven a aparecer los anónimos colaboradores de la actividad de Jesús, que son los que le llevan al sordo y le ruegan que le imponga la mano (v. 32). Jesús separa al sordo del grupo de seguidores no is-

raelitas (v. 33: «la multitud»), que no deben verse involucrados en problemas propios de la mentalidad judía. La acción de Jesús va mucho más allá de lo que le habían pedido, dando a entender que la resistencia que debe vencer es mucho mayor de lo que se imaginaban los portadores. Las acciones que se describen son figuradas: Jesús perfora los oídos del sordomudo para que escuche y entienda su proyecto universalista y, con su saliva, símbolo del Espíritu, le toca la lengua, dándole vigor para proclamar su verdadero mensaje.

Mc describe el resultado que Jesús pretendía: a los discípulos se les abren los oídos y se les suelta la lengua. Pero Jesús avisa a todos que no lo publiquen; no confía en que la solución sea definitiva. Los presentes no hacen caso y lo divulgan, impresionados por la potencia de Jesús.

Mc 8,1-9 Para mostrar la universalidad del mensaje de Jesús, inserta Mc un segundo reparto de panes. En el primero (6,34-46) expuso el programa mesiánico para el pueblo judío; en éste lo hace para los excluidos de Israel y los paganos. Sustancialmente es el mismo mensaje, el de la libertad y la igualdad entre los hombres, el de la solidaridad y el compromiso, mensaje capaz de satisfacer todas las aspiraciones humanas.

Hay, sin embargo, diferencias significativas entre los dos relatos. Por contraste con la multitud judía (6,34), la nueva multitud de excluidos y paganos, que ha dado ya su adhesión a Jesús y ha recibido vida de él, necesita alimento, es decir, conocer la alternativa que ofrece Jesús a su situación de opresión y miseria humana.

Los discípulos aparecen indiferentes a la necesidad de esta multitud. A pesar de la lección de solidaridad recibida en el primer reparto, ni se les ocurre compartir su pan con esta masa de gente: para ellos, que persiguen los ideales nacionalistas, estos individuos, ajenos a Israel y a sus ideales de gloria, no cuentan. Por eso Jesús tiene que tomar la iniciativa.

Cambian en este episodio los números y, con ello, el simbolismo. Los siete panes y las siete espuertas simbolizan la totalidad de los pueblos del mundo (setenta según el cómputo judío), como destinatarios del programa que Jesús ofrece. Los cuatro mil comensales indican la universalidad (cuatro puntos cardinales). Los pececillos, en escaso número no precisado, se añaden a los panes para evitar que haya una diferencia entre la comida de los paganos y la de los judíos, subrayando así la igualdad entre Israel y las naciones ante el mensaje.

Como en el primer reparto, también esta multitud recoge los trozos que han sobrado, y no los guarda cada uno para sí, sino que los ponen en común. Es la manera de expresar el compromiso de todos de seguir compartiendo. Por este camino no sólo puede encontrar solu-

ción el hambre del mundo («siete espuertas», totalidad), sino que pueden crearse las condiciones para que la humanidad crezca hasta la plenitud humana («se saciaron»).

Se trata de una escena ideal, que empieza a tener realidad en la época de Mc.

8,10-22a Terminado el reparto, describe Mc la tercera travesía del lago/mar de Galilea, que tiene dos etapas: en la primera la barca llega a territorio judío (Dalmanuta), donde Jesús, que acaba de proponer su programa mesiánico para los paganos, igual en sustancia al que propuso para los judíos, se encuentra con la oposicion frontal del judaísmo, representado por los fariseos. Estos le piden una rectificación: su pretensión mesiánica tiene que adaptarse a la expectativa tradicional, es decir, debe llevar a cabo la liberación de Israel en detrimento de los paganos opresores, como lo hizo Moisés en Egipto.

La exigencia farisea es una tentación, en paralelo con la de Satanás en el desierto: pide a Jesús que renuncie a su programa de entrega por la humanidad y aspire a ocupar el trono de Israel como Mesías triunfador, expulsando y sometiendo a los paganos. En vez de promoción del hombre, dominio del hombre; en vez de amor universal, exclusivismo nacionalista.

Jesús se niega en redondo a esta exigencia y anuncia a sus contemporáneos que, actuando de esa manera, no participarán de los bienes mesiánicos. En la escena, los discípulos no aparecen ni después de ella la comentan: no apoyan a Jesús.

Continúa la travesía en dirección a Betsaida, territorio pagano. Los discípulos han quedado desprovistos de sus panes, que han sido repartidos a los paganos, es decir, sus ideales judíos han quedado neutralizados por la acción de Jesús. Por otra parte, se les ha olvidado renovar esos ideales (panes) durante la escala en Dalmanuta (único lugar en que se ha detenido Jesús después de estar en el despoblado), donde reinaba la ideología nacionalista farisea, demostrada en la tentación a Jesús. El único pan que en este momento existe en la barca es el del mensaje de Jesús, que es el mismo para judíos y paganos, es decir, para toda la humanidad.

Jesús hace una advertencia a los discípulos, que añoran el mesianismo propuesto por los fariseos. Los previene contra los ideales nacionalistas, ejemplificados en dos grupos o partidos: el de los fariseos (de base religiosa) y el de los herodianos (de ámbito civil). Equipara Jesús uno a otro, desvelando que la raíz última de esos ideales es la aspiración a un poder dominador, que, por ir contra la igualdad y la solidaridad entre los hombres y pueblos, se opone al designio de Dios.

Los discípulos no hacen caso de Jesús, siguen absortos en su discusión, reprochándose unos a otros haber abandonado los ideales ju-

díos, en los que fundan su identidad. Jesús se exaspera, los llama ciegos y sordos, equiparándolos a la multitud que no entendía las parábolas (4,12), y obstinados, como los fariseos de la sinagoga, que se oponían a la libertad y al desarrollo del hombre (3,5). Les hace recordar lo sucedido en los dos repartos de panes, y se extraña de que no hayan aprendido nada.

La travesía termina en Betsaida, territorio pagano, ciudad adonde los discípulos debían haber llegado después del primer reparto, pero que por su resistencia no fueron capaces de alcanzar (6,45.53).

8,22b-26 Como antes bajo la figura de un sordo-tartamudo, ahora representa Mc bajo la figura de un ciego al grupo de discípulos, quienes, a pesar de los hechos de que han sido testigos, no ven en Jesús al Mesías esperado. Están ciegos a causa de la ideología mesiánica triunfalista y nacionalista que la teología oficial inculcaba al pueblo y que era adoptada por él («la aldea»).

Unos colaboradores anónimos de Jesús, como los que han aparecido en la perícopa del sordo (7,32; cf. 1,32), le llevan el ciego, pidiéndole que remedie la situación.

El restablecimiento de la visión se realiza en dos momentos: en el primero Jesús hace comprender al ciego/discípulos la falta de nivel humano del pueblo sometido a la institución («la aldea»); son individuos ciegos y sordos como árboles, incapaces de escuchar y de discernir por ellos mismos.

En el segundo momento Jesús restituye al antes ciego la plena visión.

El aviso final («ni entrar siquiera en la aldea») muestra la falta de confianza de Jesús en el resultado de su acción; teme que, en cuanto los discípulos vuelvan a respirar aires judíos, retornen a la ideología mesiánica popular, la que satisface sus ambiciones colectivas y personales.

ENTRE EL PRIMERO Y EL SEGUNDO PERIODO

Existe un notable consenso entre los autores en que la perícopa 8,27-30, donde se narra la declaración mesiánica de Pedro en nombre del grupo de discípulos, marca la línea divisoria de dos grandes partes de la obra de Mc, pero prácticamente la totalidad de los comentaristas hace de 8,27-30 el principio de la segunda parte o período del evangelio. Sin embargo, esta perícopa presenta características peculiares. Si con toda razón puede considerarse punto de partida de los episodios que siguen, con la misma razón puede verse en ella la culminación de los que preceden. De hecho, en ella se inician temáticas que han de continuarse, pero también se clausura un tema y se cierra una inclusión abierta en textos anteriores.

En efecto, en 8,27-30 se cierra la temática iniciada en 4,41 por la pregunta de los discípulos sobre la identidad de Jesús con ocasión de la primera travesía (cf. 8,29) y asimismo la inclusión abierta en 6,14s al exponerse las opiniones populares acerca de Jesús (cf. 8,27s).

Por otra parte, se abre el tema «del camino» (8,27), que continuará hasta la entrada en Jerusalén (9,34; 10,32.46.52; 11,8). Se inaugura además explícitamente el del Mesías (8,29), implícito en los dos episodios de los panes; este tema (cf. 9,41), pasando por el del «hijo de David» (10,47-48), encontrará respuesta en la controversia contra la doctrina de los letrados (12,35-37) y se prolongará hasta el cap. 13 (13,6.21.22). Las menciones posteriores del Mesías (14,61; 15,32) o las equivalentes «el rey de los judíos» (15,2.9.12.18. 26) o «el rey de Israel» (15,32), prolongan el tema en el período de la Pasión.

De estos datos se concluye que la perícopa 8,27-30 no pertenece en exclusiva al primero ni al segundo período del evangelio, sino que se encuentra a caballo entre ambos, constituyendo un nexo y marcando al mismo tiempo una división. Es lo que puede llamarse una «perícopa-bisagra».

Mc 8,27-30: *Declaración mesiánica de Pedro*

(Mt 16,13-20; Lc 9,18-21)

27Salió Jesús con sus discípulos para las aldeas de Cesarea de Filipo.

En el camino hizo a sus discípulos esta pregunta:
—¿Quién dicen los hombres que soy yo?
28Ellos le contestaron:
—Juan Bautista; otros, Elías; otros, en cambio, uno de los profetas.

29Entonces él les preguntó:
—Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?
Contestó Pedro diciéndole:
—Tú eres el Mesías.

30Pero él les conminó a que a nadie dijeran aquello acerca de él.

NOTAS FILOLOGICAS

27 *Salió*, gr. *exêlthen*, en sing., con mención de un doble sujeto (cf. 9,4; 10,46). Verbo de movimiento que abre una perícopa narrativa, Reiser 89.

las aldeas, gr. *tas kômas* (cf. 6,6.36.56), en contraposición a *hê kômê*, «la aldea» (8,23.26; 11,2); omitido por cod. D y otros.

en el camino, gr. *en tê hodô* (cf. 8,3): empieza el tema del «camino» de Jesús (9,33b; 10,32.52), que terminará con la entrada en Jerusalén (11,8).

hizo a sus discípulos esta pregunta, gr. *epêrôta tous mathêtas autou legôn autois*: el impf. es común en los verbos de pregunta, petición o mandato, Blass § 328,3 (cf. v. 29); el participio anuncia el contenido de la pregunta misma. Con más frecuencia se construye sin participio (5,9: 7,5; 8,23.29, etc.). El uso de *eperôtaô* en este lugar crea un paralelo con 8,23. La innecesaria repetición de *tous mathêtas* después de la mención en v. 27a, sirve para oponerlos a *hoi anthrôpoi*.

¿Quién... que soy yo?, gr. *tina me... einai?*; en el texto griego, la anticipación del pronombre *me* respecto al verbo *einai* da resalte a la figura de Jesús.

los hombres, gr. *hoi anthrôpoi*, en relación con 7,8 y, en especial, con 8,24.33.

28 *contestaron*, gr. *eipan... legontes*, «dijeron», precisado por el contexto; como en v. 27, el participio anuncia el contenido de la respuesta: «así», «en estos términos», aunque no es necesario traducirlo siempre.

hoti recitativo, equivalente a los dos puntos (:), que introduce discurso directo, Robertson 1028; Moulton-Turner III 306; Doudna 61.

Juan Bautista, gr. *Iôannên ton baptistên*; en acusat., como el nombre de Elías, en paralelo con el pronombre *me* de la pregunta. Para la forma *baptistês*, cf. 6,25.

uno de los profetas, gr. *heis tôn prophêtôn*, en nominativo, por ser discurso directo (segundo *hoti* recitativo).

29 *Entonces*, gr. *kai* temporal, equivalente a *eita*, Reiser 119.

él, gr. *autos*, enfático.

Y [vosotros], gr. *[hymeis] de*, contraste, Robertson 1186. Posición enfática inicial del pronombre, Blass § 475,1b.

Contestó... diciéndole, gr. *apokritheis... legei autô*, partic. aor. + presente histórico, Robertson 861; cf. 6,50; 8,33; 10,47; 11,17, etc. Asíndeton, Reiser 155. La construcción es diferente de la de vv. 27.28, pues el verbo *legô* va en forma personal, indicando la importancia de la locución que sigue. La fórmula *apokritheis eipen* es muy frecuente en los sinópticos y en los LXX, pero con el verbo principal en presente (*legei*) se encuentra sólo en Dn 7,16 LXX y tres veces en Lc (11,45; 13,8; 17,37).

el Mesías, gr. *ho Khristos*, «el Ungido», tanto en hebr. como en griego, cf. 1,1: «Jesús, Mesías, Hijo de Dios». Por armonización, algunos codd. añaden *ho Hyios tou Theou* (cf. Mc 1,1); otros añaden además *tou zôntos* (cf. Mt 16,16).

30 *les conminó a que*, gr. *epetimêsen autois hina*; *epitimaô* (9 veces en Mc), usado antes con sujeto Jesús para el poseído de la sinagoga (1,25), los espíritus inmundos (3,11, con *hina*) y el viento de la tempestad (4,39).

dijeran, gr. *legôsin*, en paralelo con *legei* del v. anterior.

acerca de él, gr. *peri autou*, cf. 5,27; 7,25.

CONTENIDO Y DIVISION

El contenido de la perícopa es el siguiente: Jesús emprende un viaje por tierra pagana con los discípulos; mientras caminan les pregunta en primer lugar cuál es la opinión de la gente sobre él; en segundo lugar, cuál es la opinión que tienen ellos mismos. Quiere constatar qué conclusión han sacado de sus últimas acciones, en particular de los episodios de los panes. Los discípulos exponen primero las opiniones populares sobre Jesús y después, por boca de Pedro, su propio reconocimento de Jesús como Mesías. Jesús, sin embargo, no acepta tal declaración.

Puede dividirse así:

8,27a: Circunstancia.
8,27b-28: Primera pregunta de Jesús a los discípulos y respuesta de éstos.
8,29: Segunda pregunta de Jesús al grupo y respuesta de Pedro.
8,30: Prohibición de Jesús.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. Por primera vez, desde 6,30, aparece el nombre de Jesús (v. 27a).
2. Comienza, en tierra pagana, el tema del «camino» (v. 27b), que continuará hasta la llegada a Jerusalén (11,8).
3. «los hombres» (v. 27c), en relación con 7,8 y especialmente con 8,24, en la perícopa del ciego.
4. Dos preguntas de Jesús (vv. 27.29), en paralelo con las dos etapas en la restitución de la vista al ciego (8,23s.25).
5. Semejanza de las opiniones sobre Jesús (v. 28) y las expuestas en 6,14-15.
6. Presente histórico *legei* (v. 29), lit. «dice», para introducir la respuesta de Pedro.
7. Comienza el tema del «Mesías» (9,41; 12,35; 13,21; 14,61); que culminará en la crucifixión de Jesús (15,32).
8. «Conminar» (v. 30), usado antes para los espíritus inmundos (1,25; 3,12) y para el viento (4,39).
9. Paralelo entre el «dice» referido a Pedro (v. 29b) y «dijeran» referido a todos los discípulos (v. 30).

LECTURA

Circunstancia

27a *Salió Jesús con sus discípulos para las aldeas de Cesarea de Filipo.*

Reaparece la mención del nombre de Jesús, por primera vez desde 6,30 [1], la última escena antes del primer episodio de los panes.

La iniciativa de emprender la marcha es de Jesús, los discípulos van con él. Se adentran en territorio pagano, yendo desde la parte de Betsaida, lugar del desembarco (8,22a), a la región de Cesarea de Filipo, pero no se proponen entrar en la ciudad.

Cesarea de Filipo era la capital de la región, cuyo nombre, en honor del César romano, indica su cultura pagana [2]. La precisión

[1] No pocos codd., entre ellos el D, han mencionado el nombre de Jesús en 8,17, cf. *ibid.* nota fil.

[2] Cesarea de Filipo estaba situada a unos 40 kilómetros al norte de Betsaida. Lagrange 214: Una breve historia de este lugar muestra hasta qué punto Jesús y los discípulos están en tierra pagana. La gruta de donde sale una de las fuentes del Jordán se llamaba desde el siglo III a.C. *to Panion* (en honor del dios Pan, sobrentendido *to spelaion* o *to antron*), de donde el nombre de *Paneas* o *Panías* dado al país y al poblado vecino. Cuando esta región, perteneciente a Zenodoro, fue dada por Augusto a Hero-

«de Filipo» la distingue de la Cesarea situada en Samaria, al borde del mar[3]. Filipo era hermano de padre de Herodes Antipas[4] y gobernaba los territorios al este del Jordán y del lago de Galilea hacia el norte.

Se mencionan «las aldeas» de la región[5], pero no desempeñan ningún papel en la narración, pues Mc no describe contacto alguno de Jesús con gente de esos poblados; el plural «las aldeas» indica además que Jesús no pensaba detenerse en un lugar concreto. Su único propósito parece ser estar con sus discípulos fuera del territorio judío, lejos de la presión ideológica del judaísmo (fariseos) y de los partidarios de Herodes (herodianos); no quiere que unos u otros sean impedimento para la comprensión de su persona.

Primera pregunta de Jesús y respuesta de los discípulos

27b *En el camino hizo a sus discípulos esta pregunta: «¿Quién dicen los hombres que soy yo?»*

Esta perícopa inaugura en Mc el tema de «el camino», que continuará hasta Jerusalén (cf. 10,17.32.46.52; 11,8), donde Jesús será condenado a muerte y ejecutado. Desaparecen a partir de ahora dos temas anteriores: el del «pan» (3,20; 6,8.37ss; 7,2.5.27; 8,4ss. 14ss) y el del «mar» y las travesías (1,16; 2,13; 3,7; 4,1.35ss; 5,1.21; 6,47ss; 7,31; 8,10ss). Continuará el tema de la incomprensión de los discípulos, manifestada en lo sucesivo por su modo de reaccionar a las palabras de Jesús.

des el Grande, éste construyó cerca de la gruta un templo en honor del emperador (Josefo, *Ant.* XV 10 3; *Bell.* I 11 3). Más tarde, probablemente a partir del año 3 a.C., Filipo, tetrarca de Iturea y Traconítide, construyó una ciudad que llamó Cesarea (Josefo, *Ant.* XVIII 2 1; *Bell.* II 9 1); cf. Schürer II 231-234. Todos los viajeros han admirado la belleza del lugar; cf. Taylor 446s; Schmid, *Marcos* 224; Mann, *Mark* 340; Pesch II 58s; Gnilka II 14; Radermakers 190. La población de la región era predominantemente no judía; cf. Schmeller, «Jesus im Umland Galiläas» 49.

[3] En griego, *Kaisareia hê paralios*, sede del gobierno romano (citada 15 veces en Hch), Taylor 446.

[4] Filipo era hijo de Cleopatra, quinta mujer de Herodes el Grande; Herodes Antipas era hijo de la cuarta, la samaritana Maltace; cf. Carmignac, *Introduzione al Nuovo Testamento* I 57.

[5] La mención de «las aldeas» no es, sin embargo, críticamente segura (vse. nota fil.) y es narrativamente superflua. Gundry 425: Se habría esperado «a la región de Cesarea de Filipo», como en 5,1.17; 7,24.31; 8,10. Así lo cambia Mt (16,13: *eis ta merê K.*).

«El camino» de Jesús es figura del proceso a que lo lleva su compromiso personal[6]. Empieza en tierra pagana, fuera de los límites del país judío, es decir, fuera de la ideología del judaísmo. Es como si Mc quisiera dar a entender que sólo estando libre de esa ideología exclusivista y abierto a la universalidad se puede seguir a Jesús.

Antes de llegar a un lugar de destino[7], Jesús quiere saber de boca de sus discípulos qué identidad o función social le asignan «los hombres».

El término «los hombres» denota gente que no pertenece al círculo de los discípulos y que, por tanto, no tienen a Jesús por Maestro; de hecho remite a la perícopa precedente[8], donde tenía sentido peyorativo; son los que, como árboles, ni ven ni oyen (8,24), los habitantes de «la aldea». Mediatamente, el término se refiere a 7,8, donde «los hombres» aparecían como los que sostienen tradiciones contrarias al mandamiento divino. Puede esperarse desde este momento que «los hombres» no hayan reconocido la verdadera identidad de Jesús.

28 *Ellos le contestaron: «Juan Bautista; otros, Elías; otros, en cambio, uno de los profetas».*

Según la respuesta de los discípulos, la opinión de «los hombres» sobre Jesús es muy parecida, aunque no idéntica, a la que Mc registraba en 6,14-15. Casi no ha habido progreso desde entonces: el programa mesiánico expuesto en los dos repartos de los panes no ha hecho mella en la mentalidad popular, no ha llevado a la conclusión de que Jesús es el Mesías.

Todos identifican a Jesús con una figura profética. La identificación con Juan Bautista está concebida aquí en términos positivos, puesto que no se asocia su vuelta a la vida con la mención de «las fuerzas» de muerte que actuaban en él (6,14); Juan aglutinó el descontento popular contra las instituciones y, en ese sentido, obtuvo una respuesta masiva del pueblo (cf. 1,5 Lect.)

La identificación con Elías supone, como anteriormente (cf. 6,15), que la misión de Jesús era preparar la llegada del Mesías esperado.

[6] Cf. Pikaza, *Marcos* 114.

[7] Gundry 426: «en el camino» colocado al principio, para subrayar que el siguiente diálogo no tiene lugar en una aldea.

[8] Cf. Radermakers 190.

En 6,15 se decía que Jesús era «un profeta como uno de los antiguos», es decir, uno más en la línea de los profetas. En este lugar, en cambio, al suprimirse el inciso «como uno de» y por el paralelo con Juan Bautista, ya difunto, y Elías, arrebatado al cielo, parece indicar que Jesús es algún otro profeta que ha vuelto a la vida[9].

Para «los hombres», pues, Jesús es en todo caso un profeta (cf. 6,4), un personaje eminente, un enviado de Dios, pero siempre una figura del pasado; a lo más, un reformador de las instituciones, pero no el que va a realizar la expectativa de liberación que el pueblo ha ido alimentando a lo largo de su historia. «Los hombres» no captan la novedad de Jesús: no se dan cuenta de que no es en modo alguno un reformista, sino que crea una alternativa radical a los ideales del judaísmo y al modo de pensar común en la humanidad; no entienden que quiere sacarlos de su particularismo nacionalista para llevarlos a una hermandad universal.

El obstáculo que impide a «los hombres» percibir la identidad mesiánica de Jesús es la ideología del judaísmo, que esperaba un Mesías que se manifestara espectacularmente, que impusiera con su fuerza y autoridad un orden justo, sin posibilidad de réplica, que limitase su acción bienhechora al pueblo judío y sometiera por la violencia a los pueblos opresores[10]. «Los hombres» quieren seguir dominados por un rey y encerrados en su ambiente cultural; no entran en sus cálculos la libertad personal ni la apertura a los demás pueblos. Y la figura de Jesús no corresponde a esa expectativa.

Hay, sin embargo una diferencia entre la idea de la gente y la de los letrados, custodios de la doctrina oficial; para éstos, Jesús es un enemigo de Dios, un agente de Belcebú (3,23); para «los hombres», por el contrario, es, en todo caso, un enviado de

[9] Cf. Gundry 427. Lc 9,19: *prophêtês tis tôn arkhaiôn anestê*. Pesch II 60 nota las diferencias entre el pasaje de 6,14-15 y éste: 6,14:*Iôannes ho baptizôn*; 8,28: *I. ho baptistês*; 6,15: *prophêtês hôs heis tôn prophêtôn*; 8,28: *heis tôn prophêtôn*; 6,15: dos veces *allot de*; 8,28; alternancia de *allot* y *allot de*. La diferente designación del Bautista es importante; Juan es llamado *ho baptizôn* solamente en 1,4 y 6,14.24; mientras que *ho baptistês* aparece en 6,25; 8,28 y en el resto del NT. En su artículo «Das Messiasbekenntnis des Petrus (Mc 8,27.30)», *BZ* 18 (1974) 20-31, trata Pesch de reconstruir, a partir de esta perícopa, un trozo de la actividad de Jesús y de la historia de sus discípulos.

[10] Un poco más adelante (8,33), Jesús declarará que la idea de «los hombres» es contraria a la de Dios. Sobre las expectativas mesiánicas del tiempo, vse. Schürer II 631-715

Dios. Sólo que no se liberan plenamente del condicionamiento doctrinal a que han sido sometidos.

Segunda pregunta y respuesta de Pedro

29a *Entonces él les preguntó: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?»*.

Jesús contrapone sus discípulos («vosotros») a «los hombres», porque, al contrario de éstos, el discípulo ha dado la adhesión a su persona y a su mensaje. Al hacerles Jesús por separado esta pregunta les está mostrando que espera de ellos una respuesta distinta de la de la gente [11]. El discípulo no puede pensar como los de fuera, debe tener un conocimiento más profundo de Jesús, sin equívocos, puesto que él ha estado siempre con ellos y les ha ido explicando su mensaje con acciones y palabras.

De hecho, cuando Jesús llamó a los pescadores a seguirlo (1,16-21a), no lo hizo aduciendo títulos ni afirmando su identidad, es decir, no impuso de antemano una opinión. Quién era y cuál fuera su misión debían comprenderlo progresivamente a través del contacto con él y a la vista de su actividad.

29b *Contestó Pedro diciéndole: «Tú eres el Mesías»*.

Jesús ha preguntado a todos, pero esta vez no responden todos, sino sólo Pedro, que se hace representante y portavoz del grupo entero [12].

Pedro expresa la misión histórica de Jesús según la idea que el grupo tiene de él. Es la segunda vez que aparece en Mc la denominación «Mesías»: la primera fue en el título de la obra, sin

[11] Cf. Pesch II 61. Nótese en paralelo la estructura de las dos preguntas y el énfasis sobre «y vosotros»:

tina me	*hymeis de*
legousin	*tina me*
hoi anthrôpoi	*legete*
einai	*einai*

[12] Por segunda vez (cf. 5,37) nombra el evangelista a Simón Pedro por el sobrenombre que le dio Jesús (3,16) y así seguirá a lo largo del evangelio, excepto en boca de Jesús, quien lo llama «Simón» (14,37). Nótense las diferencias de v. 29b con v. 28a: asíndeton, introducción del verbo *apokrinomai* y presente histórico *legei*, cf. Gundry 427.

artículo y calificado por la determinación «Hijo de Dios», también inarticulada (1,1: «Jesús, Mesías, Hijo de Dios»). Mc definía así la misión («Mesías») de Jesús, que dimana de su ser («Hijo de Dios»); al mismo tiempo, la falta de artículo indicaba que ni la misión mesiánica ni la calidad de Hijo de Dios son exclusivas de Jesús, sino que son participadas por los que lo siguen, como Mc lo señaló más tarde, anunciando el don del Espíritu (1,8).

Pedro, en cambio, usa el término en forma articulada: «el Mesías», que denota exclusividad y unicidad. Para él, el Mesías es un individuo singular que no comparte su misión con ningún otro. Es el Mesías de la tradición judía, representante del poder de Dios en el pueblo y en la humanidad [13].

Falta, además, en la respuesta de Pedro la determinación «Hijo de Dios» (1,1), que da su sentido universal al mesianismo de Jesús [14] (cf. 4,11: el secreto del reinado de Dios, su amor universal). En boca de Pedro, por tanto, la expresión «el Mesías» remite al concepto mesiánico de la tradición judía, al de Mesías nacionalista [15], «el Hijo de David» (cf. 10,47,48; 12,35).

La respuesta de Pedro representa, pues, un avance sobre la opinión de la gente, pero aún es inadecuada, pues no integra el

[13] Véase el uso que hace Mc del título «Mesías»:

a) Sin artículo: 1,1 (título del evangelio); 1,34 v.l. (en estilo indirecto; algunos codd. lo ponen articulado); 9,41 (en boca de Jesús, refiriendose a él mismo).

b) Con artículo: 8,29 (texto que analizamos); 12,35 (en boca de Jesús, refiriéndose al Mesías de la tradición); 13,21 (como en el caso anterior, identificado en 13,22 como uno de los falsos mesías); 14,61 (en boca del sumo sacerdote, pero completado por «el Hijo del Bendito», en paralelo con 1,1, el título del evangelio); 15,32 (en boca de los letrados, sinónimo de rey de Israel).

Con artículo, pues, el título «el Mesías» se refiere al mesías de la tradición judía, que Jesús rechaza, a menos que vaya completado (14,61).

[14] Cf., en cambio, la declaración de Pedro, alabada por Jesús, en Mt 16,16: «Tu eres el Mesías, el Hijo de Díos vivo». Pesch II 62s, sin embargo, refiriéndose a Mc 8,29, afirma: «Con esta declaración,... Pedro, en su calidad de portavoz de los discípulos, no puede ser enmarcado en el mesianismo nacional-político judaico. Su proclamación de la identidad mesiánica de Jesús enlaza más bien con tradiciones proféticas del Ungido del Señor, con las que Jesús es llamado maestro, profeta y revelador dotado de plenos poderes y ungido con el Espíritu de Dios. Separándose de las opiniones del pueblo, Pedro reconoce en Jesús la definitiva, escatológica autoridad del Enviado de Dios». Gnilka II 15: «En el judaísmo, el Mesías davídico era designado como «el Ungido del Señor» (SalSalom 17,32; 18,7) o como «el Mesías de Israel» (1QSa 2,20); aquí «el Mesías» se usa absolutamente... No debe reconocerse un acercamiento a una figura política de Mesías celota». Estas interpretaciones no son compatibles con el uso del verbo «conminar», utilizado con los espíritus inmundos, en la sucesiva prohibición de Jesús.

[15] Cf. Lambrecht, «The Christology of Mark» 256.

sentido de las obras realizadas por Jesús. La conclusión a que ha llegado el grupo de discípulos, representado por Pedro, demuestra su fuerte apego a la tradición judía. No se han liberado de la ideología religiosa oficial: esperan que Jesús sea rey de Israel, liberador del pueblo, triunfador sobre los paganos [16] y restaurador de la gloria de la nación [17]. Aunque habían percibido la calidad de «los hombres» (8,24: «como árboles»), no se separan de la concepción mesiánica de éstos [18].

Fracasa, pues, el propósito de Jesús, expresado en la restitución de la vista al ciego. Quería que los discípulos se dieran cuenta de la falsedad de la idea mesiánica de «los hombres», que les impedía reconocerlo por Mesías, pero los discípulos han comprendido sólo en parte; reconocen en Jesús al Mesías, pero no en los términos que él ha propuesto, sino proyectando en él el ideal mesiánico del judaísmo, el de «los hombres».

El uso del presente histórico al introducir la respuesta de Pedro (lit.: «respondiendo dice»), insinúa que esta idea mesiánica continúa vigente en el grupo de discípulos cuando Mc escribe su evangelio.

Prohibición de Jesús

30 *Pero él les conminó a que a nadie dijeran aquello acerca de él.*

Jesús no acepta la declaración de Pedro, viciada de raíz por la ideología mesiánica del judaísmo y conmina al grupo a que no difunda semejante opinión.

El verbo «conminar» (gr. *epitimaô*) está siempre referido en boca de Jesús a los espíritus inmundos. En 1,25 lo usó para hacer callar al poseído de la sinagoga de Cafarnaún, que le daba el título de «el Consagrado por Dios», equivalente de «Mesías»; en 3,12 conminaba a los espíritus inmundos que lo proclamaban «el

[16] Cf. Strack-B. I 486; III 144, 147, 472; IV 881, 899.
[17] Cf. *ibid* I 1003s; IV 883, 929s.
[18] Según Pesch II 62, en Mc 8,29b no se tiene solamente la profesión fundamental de fe de la comunidad primitiva, sino en primer lugar la profesión histórica de Pedro que se remonta al tiempo de la vida de Jesús, con la que Pedro distingue su idea de Jesús de las corrientes entre el pueblo. Como ya se ha notado, si esto fuera así, no se explicaría la tajante prohibición de Jesús que sigue a la declaración de Pedro.

Hijo de Dios», también en sentido mesiánico; en 4,39 conminaba al viento, figura del mal espíritu que animaba a los discípulos durante la travesía que los conducía a tierra pagana [19].

Al emplear ese verbo, Mc indica, por tanto, que la respuesta de Pedro, que coincide con la idea mesiánica del judaísmo, está en la línea de los espíritus inmundos. En efecto, «el Mesías» dominador no haría a los hombres libres, sino esclavos; y, por ser un mesías nacionalista, habría de liberar a Israel y vencer y someter a los pueblos paganos que lo habían oprimido. Este mesías debería restaurar y renovar las instituciones de Israel, los odres viejos incapaces de contener el vino nuevo (2,22 Lect.). Esta idea se opone diametralmente al amor universal de Dios, que quiere dar vida a todos los hombres y pueblos, amor que Jesús ha manifestado en el doble reparto de los panes, haciendo ver que el éxodo liberador para los judíos (6,34ss, primer reparto) no se opone a que los paganos tengan también un éxodo paralelo (8,1ss: segundo reparto).

Jesús equipara, por tanto, esta idea del Mesías a un espíritu inmundo, frontalmente opuesto al Espíritu de Dios o Espíritu Santo. Este es fuerza de amor y vida que potencia la libertad de todo hombre y lo impulsa al crecimiento humano. El espíritu inmundo, en cambio, es un fanatismo que distingue a los hombres en amigos y enemigos, en dignos de amor o de odio, para favorecer a los primeros y destruir a los segundos. Tal es la idea de mesías implícita en la declaración de Pedro [20]. Los discípulos no se han desprendido de «la levadura de los fariseos» (8,15).

La situación es paralela y al mismo tiempo diferente de otras dos descritas antes: como acaba de verse, en una de ellas el espíritu inmundo reconoce a Jesús como «el Consagrado por Dios»

[19] Todavía utilizará Jesús el mismo verbo para dirigirse al espíritu mudo (9,25). A pesar de lo citado en la nota 11, Pesch II 63 constata que la prohibición es comparable a la dirigida a los demonios (3,12) después de reconocer a Jesús como Hijo de Dios (3,11).

[20] La oposición frontal de Pedro a la pasión y muerte del Hijo del hombre que se manifestará en la perícopa siguiente (8,33) será debida precisamente a su idea de Mesías triunfador, que Jesús mismo iguala a «la de los hombres», calificando a Pedro de «satanás». Cf. Pikaza, *Marcos* 112: Pedro lo ha llamado «Cristo», el Mesías, presentándolo como triunfador. 118: Pedro quiere reconducir toda la obra de Jesús al campo y casa del mesianismo nacional israelita. 120: Los discípulos acaban representando ante Jesús los mismos ideales de los fariseos y de Herodes (8,15). Minette de Tillesse, *Le secret* 332: la respuesta de Pedro no corresponde a lo que Jesús piensa de sí mismo ni a lo que Dios quiere de él.

(1,24); en otra, los espíritus inmundos lo proclaman «el Hijo de Dios» (3,11). En esos dos casos y en el presente se trata de declaraciones de sentido equivalente (el Consagrado por Dios-el Hijo de Dios-el Mesías) y también en los tres casos a la declaración sigue inmediatamente una orden de silencio por parte de Jesús, usando siempre el mismo verbo («conminar»). De los dos casos anteriores, el paralelo más cercano es el de 3,11-12, que presenta la misma construcción gramatical:

3,11-12: «"Tú eres el Hijo de Dios". Y [Jesús] les conminaba una y otra vez a que no le dieran publicidad».

8,29-30: «"Tú eres el Mesías". Pero él les conminó a que a nadie dijeran aquello acerca de él».

Hay, sin embargo, una diferencia: en los dos primeros casos antes citados (1,24; 3,11) la declaración se hacía en contra de la voluntad de Jesús; en la última (8,29), en cambio, es él mismo quien invita a pronunciarse a los discípulos, de quienes Pedro se hace representante. Los discípulos han sobrepasado la opinión popular sobre Jesús y comprenden que él inaugura una nueva época, la mesiánica, la del reinado de Dios, pero la conciben de una manera absolutamente inaceptable para Jesús [21].

El paralelo entre «[a nadie] dijeran» de la prohibición y el «dice/dijo» de Pedro indica claramente que lo que no pueden divulgar es el título y la idea de Mesías que Pedro ha declarado. Es decir, Jesús prohíbe tajantemente a los discípulos difundir la idea de que él se identifica con este género de mesías o que le den siquiera ese título, pues muchos podrían entenderlo como los discípulos mismos, atribuyéndole el papel de mesías político y nacionalista propio de la doctrina tradicional [22].

En efecto, la propagación de la idea de Mesías que Pedro ha propuesto haría daño positivo, no sólo por la algarada mesiánica que podría suscitar [23], sino también porque confirmaría a la gente

[21] Cf. Smith, «Bethsaida via Gennesaret» 371: Pedro ha reconocido a Jesús como Mesías, pero imperfectamente; ahora la pregunta: «Qué clase de Mesías», ha de ser planteada.

[22] Cf. Cullmann, *Cristology* 122-127; Hawkin, «The Incomprehension» 499. Belo, *Marc* 208: El término Mesías en boca de Pedro viene culturalmente cargado de un significado de cual Jesús se distancia.

[23] Para Taylor 448 (contra la opinión de Wrede, que atribuía la prohibición al secreto mesiánico), es más verosímil que la prohibición fuera una llamada a la prudencia ante las repercusiones políticas que podría tener la declaración de Pedro. De modo parecido, Pesch II 63-64 opina que la orden de silencio se refiere a la posibilidad de malentender en sentido político la proclamación profético-mesiánica. Radermakers 191,

en que la salvación no dependía de ella en ningún aspecto; es decir, que los individuos no tendrían que comprometerse personalmente ni colaborar para conseguirla, sino que sería dada por el Mesías, sobre quien recaería todo el peso y la responsabilidad. Esta salvación, más que individual, miraría al pueblo como tal y estaría destinada exclusivamente a Israel, sin ninguna solidaridad con los otros pueblos. Privados de responsabilidad personal, se cerraría de nuevo el horizonte del desarrollo humano de los discípulos y la gente.

Sin embargo, aunque no la divulguen, ésta es la ideología mesiánica que profesan los discípulos y que intentarán imponer a Jesús a lo largo del resto del evangelio [24]. Su resistencia a aceptar el mesianismo universalista será evidente en las perícopas que siguen.

* * *

Puede encontrarse un estrecho paralelo y una oposición de esta perícopa con la del ciego [25]. En ambas se narran dos pasos, de los que *el primero* está en relación con «los hombres»:

8,23-24: «¿Ves algo?»... «Veo a los hombres, porque distingo como árboles, aunque andan».

8,27-28: «¿Quién dicen los hombres que soy yo?»... «Juan Bautista; otros, Elías; otros, en cambio, uno de los profetas».

En 8,23-24 aparece que los discípulos se dan cuenta de la pobreza humana y la estrechez de horizonte de «los hombres», es decir, de la masa del pueblo sometida a la tutela de los dirigentes y que acepta la ideología oficial sobre el Mesías.

En 8,27-28 se explica cuál es esa limitación: «los hombres»

por su parte, comprende que el reconocimiento de Pedro no es completo; para éste, en efecto, Jesús no es sólo el precursor y el heraldo de la era mesiánica, es el realizador. Sin embargo, Jesús «les conmina», como hacía con los espíritus impuros (1,25; 3,12) o con el mar desencadenado (4,39), prohibiéndoles revelar su identidad a nadie. Según Gnilka II 15, la orden de silencio, dirigida a todos los discípulos, no quita valor a la declaración mesiánica; más bien apunta al acontecimiento de la cruz, en el cual la mesianidad de Jesús encontrará su verdadera explicación. Como puede apreciarse, para muchos autores es difícil conciliar la prohibición de Jesús con su interpretación positiva de la declaración de Pedro.

[24] Lambrecht, «The Christology of Mark» 257: Los discípulos piensan en categorías de liberación y restauración nacional.

[25] Cf. Smith, «Bethsaida via Gennesaret» 370s; Lane, *Mark* 286s. Hawkin, «The Incomprehension» 495s: La perícopa del ciego, interpretada simbólicamente, sirve de introducción a la declaración de Pedro.

apenas han progresado respecto a la vez anterior, antes de que Jesús expusiera su programa mesiánico en los repartos de los panes (6,14-15). Consideran a Jesús como una figura positiva (en contra de la opinión de los dirigentes), pero según las categorías del pasado.

El *segundo paso* pone en paralelo la segunda acción de Jesús con el ciego con la segunda pregunta que hace a los discípulos:

8,25: «Luego le aplicó de nuevo las manos en los ojos. Entonces fijó la mirada y quedó restablecido, distinguiéndolo todo con claridad».

8,29: «¿Y vosotros, quién decís que soy yo?»... «Tú eres el Mesías».

En 8,25 se muestra cómo Jesús da al ciego la plena capacidad de ver. En 8,29 se expone la nueva visión de los discípulos: finalmente han comprendido que Jesús es el Mesías. Sin embargo, el vicio que afecta a esta declaración manifiesta que la plena devolución de la vista al ciego era el propósito de Jesús y el deseo de los innominados portadores, pero que no se ha traducido en realidad. Los discípulos no han sabido aprovechar la posibilidad que Jesús les ha ofrecido. Pedro está aún con «los hombres», sólo que traslada a Jesús el ideal mesiánico de ellos.

La acción de Jesús con el ciego/discípulos no ha conseguido hacerles comprender la calidad de su mesianismo, opuesto al de la expectación popular [26]; en este sentido, ha fracasado. De hecho, el anhelo de gloria nacional hace que los discípulos sigan proyectando en Jesús los ideales judíos que han profesado desde siempre [27].

[26] Cf. Hawkin, «The Incomprehension» 492: Como han señalado J. B. Tyson y T. J. Wendon, no se trata de que los discípulos comprenden que Jesús es el/un Mesías y se les dice que no lo proclamen, sino que ellos malinterpretan la naturaleza del mesianismo de Jesús. Juel, *Messiah and the Temple* 90: En un sentido, la confesión de Pedro es inadecuada. Entiende y no entiende. Su rechazo a aceptar los padecimientos de Jesús indica que aún no ha comprendido cuál es su misión; cf. Heil, *Jesus Walking on the Sea* 142s.

[27] Para Lambrecht, «The Christology of Mark» 250, a través de la actitud y acciones de Pedro, se puede tomar conciencia de los problenes y carencias de la comunidad de Marcos.

SEGUNDO PERIODO
(Mc 8,31-13,37)

El segundo período de la actividad de Jesús se extiende entre la declaración mesiánica (8,27-30), que hace de bisagra con el período anterior, y los acontecimientos de la Pasión, que comienzan con una nueva datación (14,1: «A los dos días se celebraba la Pascua») y la decisión de las autoridades de prender a Jesús (14,1-2). El período, que en su primera mitad está escalonado por los tres anuncios de la muerte-resurrección (8,31-33; 9,30-33a; 10,32-34), incluye, además, la labor de Jesús en el templo (11,12-12,44), que sucede a la subida y entrada en Jerusalén, y el discurso (13,3-37) que sigue al anuncio de la destrucción del templo (13,1s).

El período presenta grandes inclusiones temáticas. Una está formada por las condiciones del seguimiento de Jesús (8,34-37) y la predicción de persecuciones a los discípulos (13,9-13). Una segunda, por el anuncio de una llegada del Hijo del hombre en la que se avergonzará de ciertos seguidores (8,38) y otro anuncio de llegada para reunir a sus elegidos (13,26); en ambas se mencionan los ángeles. Finalmente, por la afirmación de que algunos de los presentes podrán ver la llegada del reinado de Dios con fuerza (9,1), y la de que no pasará la generación contemporánea de Jesús sin que «todo eso» suceda (13,30).

Los temas dominantes en este período son: a) el destino del Hijo del hombre, anunciado repetidamente por Jesús para refutar la ideología mesiánica triunfalista de los discípulos (8,31; 9,31; 10,33s), y b) la índole del seguimiento y el contraste entre los dos grupos de seguidores (8,34; 9,33b-50; 10,13-16). El período termina con la denuncia del templo e institución judía (11,15-19; 13,1-2), las controversias de Jesús con los diversos grupos dirigentes (11,27b-12,40) y la predicción del porvenir de la comunidad cristiana y su misión en la historia (13,3-37).

Este período comprende así las secciones siguientes:

IV. El mesianismo de Jesús (8,31-9,29).
V. Instrucción a la comunidad (9,30-10,31).
VI. Subida y llegada a Jerusalén (10,32-11,11)
VII. En el templo, denuncia y controversia (11,12-12,44).
VIII. El grupo cristiano en la historia (13,1-37).

Cada una de las tres primeras secciones está introducida por una predicción de la muerte-resurrección de Jesús.

CUARTA SECCION

El mesianismo de Jesús

(8,31-9,29)

La cuarta sección del evangelio se compone de una perícopa introductoria, donde se anuncia por primera vez la muerte-resurrección del Hijo del hombre (8,31-33), y un tríptico: I. Condiciones para el seguimiento (8,34-9,1); II. La transfiguración: el estado definitivo del Hombre (9,2-13); III. Fracaso de los discípulos en la actividad liberadora: el niño epiléptico (9,14-27). La sección termina con un breve colofón (9,28-29).

La unidad de la sección está indicada por la presencia exclusiva de Jesús y los discípulos en la introducción (8,31-33) y en el colofón (9,28-29), pasajes donde, además, se pone de manifiesto la falta de acuerdo entre éstos y Jesús.

Temáticamente enlaza con la declaración mesiánica de Pedro (8,29) y, confirmando el sentido erróneo de esa declaración, expone la resistencia de los discípulos a aceptar el destino del Mesías-Hijo del hombre anunciado en la introducción.

Mc 8,31-33: *El destino del Mesías. Primer anuncio de la muerte-resurrección*

(Mt 16,21-23; Lc 8,22)

[31]Entonces empezó a enseñarles que el Hijo del hombre tenía que
padecer mucho —siendo rechazado por los senadores, los sumos sa-
cerdotes y los letrados y sufriendo la muerte— y a los tres días resuci-
tar. [32]Exponía el mensaje abiertamente.

Entonces Pedro, tomándolo aparte, empezó a conminarle. [33]Pero él,
volviéndose de cara a sus discípulos, conminó a Pedro diciéndole:
—¡Ponte detrás de mí, Satanás!, porque tu idea no es la de Dios,
sino la de los hombres.

NOTAS FILOLOGICAS

31 *Entonces*, gr. *kai* temporal-consecutivo, cf. Reiser 120.

empezó a enseñarles, gr. *êrxato dikaskein autous; didaskô*; primera vez que la enseñanza de Jesús tiene por destinatarios a los discípulos (cf. 1,21b.22; 2,13; 4,1.2; 6,2.6.30.34; 7,7 [LXX]); última vez que la perífrasis *êrxato didaskein* (4,1; 6,2.34) aparece en el evangelio.

tiene que, gr. *dei* (9,11; 13,7.10.14; 14,31), «es necesario/inevitable»; cf. *infra*, nota 9. Ni el arameo ni el hebreo tienen una construcción correspondiente al *dei* con infinitivo; se encuentra en los LXX: Lv 5,17; 4Re 4,13-14; Is 30,29; Dn 2,28.45; cf. Gundry 428.

el Hijo del hombre, gr. *ho hyios tou anthrôpou* (cf. 2,10. 28).

padecer mucho, gr. *polla pathein* (cf. 5,26); *polla* sustantivado (muchas cosas), más que adverbial (intensidad), Taylor 449; el adverbio español «mucho» abarca los dos sentidos.

siendo rechazado, gr. *kai apodokimasthênai* (cf. 12,10); esta oración, como la siguiente: *kai apoktanthênai*, son coordinadas modales que explican el contenido de *polla pathein*, abarcándolo con la mención de su momento inicial (ser rechazado por los tres grupos de dirigentes, con alusión al juicio ante el Sanedrín) y de su momento final (sufrir la muerte), cf. Urbán, «La coordinada modal» 193-207; Mateos, «Algunas notas sobre el Evangelio de Marcos (II)» 164.

y sufriendo la muerte, gr. *kai apoktanthênai*, aor. primero tardío (cf. 1Mac 2,9), que equivale al ático *apothanein*, Robertson 350; Taylor 449; Blass § 76.

por los senadores, los sumos sacerdotes y los letrados, gr. *hypo tôn presbyterôn kai tôn arkhiereôn kai tôn grammateôn*, las tres categorías que formaban el Sanedrín o Consejo supremo judío, es decir, la aristocracia civil, la aristocracia sacerdotal y los doctores de la Ley; las tres categorías aparecen juntas en 11,17; 14,43.53; 15,11, pero ésta es la única vez que los senadores encabezan la enumeración. En 7,3, *hoi presbyteroi* tenía el sentido de «los mayores», doctores eminentes del pasado; aquí es término técnico y designa a los miembros seglares del partido saduceo. Nótese el triple artículo, Blass § 276.

a los tres días, gr. *meta treis hêmeras* (9,31; 10,34), que significa «al tercer día» contando el presente; según nuestra manera de hablar, «a los dos días» (cf. «pasado mañana»). Posición enfática al principio de la frase.

resucitar, gr. *anastênai* (en voz activa: 9,9.10.31; 10,34; 12,23), infinitivo que, como *polla pathein*, depende del verbo inicial *dei*.

32 *Exponía el mensaje*, gr. *ton logon elalei*, tercera y última vez que aparece esta perífrasis, cf. 2,2; 4,33.

abiertamente, gr. *parrêsiâ* (sólo aquí en Mc), «con libertad», «francamente» (clás., LXX y papiros, Taylor 450), colocado enfáticamente al principio de la frase, después de *kai*; para el dativo adverbial, cf. Blass § 198.

tomándolo aparte, gr. *proslabomenos auton*; *proslambanomai* (sólo aquí en Mc), «llevar a [otro sitio]», «acercar hacia uno mismo», diferente de *apolabomenos auton*, «llevándolo desde [allí] (7,33), y *epilabomenos*, «cogiendo» (8,23), Taylor 450, Gundry 432.

empezó a conminarle, gr. *êrxato epitiman autô* (*epitimaô*, 1,25; 3,12; 4,35; 8,30); la perífrasis está en paralelo con la de 8,31: *êrxato didaskein autous*.

33 *Pero él*, gr. *ho de*, con sentido adversativo, cf. Thrall, *Greek Particles* 52.

volviéndose, gr. *epistrapheis*, cf. 5,30.

de cara a los discípulos, gr. *kai idôn tous mathêtas*, «y mirando a...».

conminó a Pedro diciéndole, gr. *epetimêsen Petrô kai legei* (cf. v. 32). El segundo verbo, en pres. histórico, es pleonástico, Reiser 132. Algunos codd. leen *tô Petrô*.

ponte detrás de mí, gr. *hypage opisô mou* (única vez que aparece esta construcción, pero cf. 1,17.20); no pocos autores (Dodd, Black, Bussby) traducen: «quítate de mi vista»; cf. Bratcher-Nida, *A Translators Handbook on the Gospel of Mark*, 264; *opisô* como preposición impropia, cf. Blass § 215. Black, *Approach* 218 aduce 2Re 9,19 LXX, donde *epistrephou eis ta opisô mou* significa claramente «quítate de mi vista», pero el verbo es diferente.

Satanás, gr. *Satana*, en vocativo.

tu idea no es la de Dios, gr. *ou phroneis ta tou Theou*; *phroneo* (clás., LXX y papiros, sólo aquí en Mc) no denota sólo el modo de pensar, incluye el modo de sentir; cf. Liddle-Scott, *s.v.*: «estar inclinado a», aplicado a la reflexión o a la consecución de un fin; indica la dirección que toma un pensamiento (de índole práctica), Taylor 451.

sino la de los hombres, gr. *alla ta tôn anthrôpôn*, alusión a 8,24.27 («los hombres»); el fuerte valor adversativo de *alla* y la elipsis del verbo *phroneis* acentúan el contraste, Gundry 433.

CONTENIDO Y DIVISION

La introducción al tríptico recoge la primera predicción de Jesús sobre su rechazo, muerte y resurrección, así como la oposición de Pedro. En la predicción, Jesús sustituye el título de «Mesías», usado antes por Pedro y de implicaciones nacionalistas, por la denominación «el Hijo del hombre», de alcance universal y que tiene un sentido extensivo: lo que se diga del Hijo del hombre afecta primariamente a Jesús, el prototipo de Hombre, pero también a sus seguidores.

La perícopa puede dividirse en dos escenas:

8,31-32a: Enseñanza. Predicción de Jesús sobre el destino del Hijo del hombre.

8,32b-33: Oposición de Pedro e invectiva de Jesús.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. No se mencionan el nombre de Jesús ni el término «discípulos».
2. Es la primera vez que Jesús dirige su enseñanza a los discípulos (v. 31).
3. Paralelo de «empezó a enseñar» (v. 31) y «exponía el mensaje» (v.32a) con la introducción (4,1.2) y el fin (4,33) del discurso en parábolas.
4. Unica vez que en las enumeraciones de dirigentes aparecen «los senadores» en primer lugar (v. 31, cf. 10,33; 11,18.27, etc.).
5. Cada grupo de dirigentes va precedido del artículo.
6. Tercera y última vez que aparece la perífrasis «exponer el mensaje» (v. 32a; cf. 2,2; 4,33).
7. Jesús expone el mensaje «abiertamente» (v. 32a), en contraste con 4,33, donde se exponía «en parábolas».
8. «conminar» (vv. 32.33), como en v. 30 y, antes, en 1,25; 3,12; 4,39.
9. Correspondencia entre «empezó a enseñarles» (de Jesús, v. 31) y «empezó a conminarle» (de Pedro, v. 32b).
10. «conminó a Pedro diciéndole», pres. histórico (v. 33): lit. «y le dice».
11. «Ponte detrás de mí», cf. 1,17.20.
12. «Satanás», cf. 1,13, tentación de Jesús en el desierto.
13. «los hombres», cf. 8,24.27.

LECTURA

Enseñanza. Predicción de Jesús sobre el destino del Hijo del Hombre

31a *Entonces empezó a enseñarles...*

La palabra inicial, «entonces» (nota fil.) enlaza esta perícopa con la anterior y presenta lo que sigue como una reacción de Jesús a la declaración mesiánica de Pedro, cuya divulgación ha

prohibido a los discípulos (8,29-30). Es la primera vez que la enseñanza de Jesús se dirige a ellos; hasta ahora había enseñado a multitudes judías (1,21b22; 2,13; 4,1.2; 6,34). El propósito de Jesús era que sus discípulos asimilasen el mensaje universalista y comprendiesen la calidad de su mesianismo siendo testigos de su actividad y escuchando la enseñanza que él impartía a las multitudes. Pero ante el fracaso de esa manera de proceder, patente en la declaración de Pedro, Jesús empieza a enseñarles directamente a ellos.

Recuérdese que, en este evangelio, «enseñar» significa, cuando lo hace Jesús, exponer el mensaje tomando pie del Antiguo Testamento (cf. 6,34 Lect.); por eso Jesús enseña únicamente a auditorios judíos. Por otra parte, «enseñar» no consiste sólo en dar información, sino en comunicar un saber que el discípulo debe aplicar a su propia vida y conducta. El hecho de «empezar» indica que la enseñanza de Jesús a los discípulos será continuada en lo sucesivo (cf. 9,31).

La enseñanza de Jesús está enmarcada por las frases «empezó a enseñarles» (v. 31a) y «exponía el mensaje» (v. 32a), las mismas que abrían y cerraban la enseñanza en parábolas a la multitud a la orilla del mar de Galilea (4,1.2.33).

Esta alusión a la enseñanza a la multitud junto al lago indica que el contenido de este dicho de Jesús está en relación con «el secreto del reinado de Dios», tema del discurso en parábolas (4,11), secreto que consiste en que este reinado, expresión del amor de Dios al género humano, quiere ejercerse comunicando plenitud de vida a todos los hombres sin distinción [1].

El significado de este reinado se concretaba en las dos parábolas finales del discurso: la primera (4,26-29), concerniente al plano individual, enseñaba que lo que constituye al seguidor de Jesús es la disposición a la entrega personal (4,30-32); la segunda (4,30-32), concerniente al plano social, que la nueva comunidad, de horizonte universal, no tendrá rasgos de esplendor y grandeza que se presten al dominio. Estas dos características están en los antípodas de las aspiraciones individuales y nacionales de los discípulos; ellos esperan que Jesús, como Mesías, restaure la glo-

[1] La comunicación de vida a todo hombre aparece en el episodio del paralítico, figura de la humanidad pagana (cf. 2,1-13 Lect.). La plenitud de vida está implícita en la denominación «el Hijo del hombre», que incluye, tras Jesús, a los que le dan su adhesión, cf. Mateos-Camacho, *El Hijo del hombre* 30-32.

ria de Israel, su nación, por encima del resto de los pueblos, y aspiran a ocupar ellos mismos puestos de importancia en el reino mesiánico.

La alusión al discurso de las parábolas insinúa al mismo tiempo que la situación de incomprensión de los discípulos después de la declaración mesiánica es comparable a la de la multitud en aquella ocasión. Es decir, el hecho de que Jesús tenga que dirigir a los discípulos esta enseñanza, que retoma la de entonces, hace ver que éstos se encuentran todavía al nivel de «los de fuera» (4,11; cf. 7,18; 8,17-18). La explicación que les dio después de aquel discurso (4,34) no ha surtido hasta ahora ningún efecto.

31b ... *que el Hijo del hombre tenía que padecer mucho —siendo rechazado por los senadores, los sumos sacerdotes y los letrados y sufriendo la muerte—...*

Tras la declaración mesiánica de Pedro (8,29), Jesús empieza una enseñanza que desmiente el elemento triunfalista contenido en el título «el Mesías» que le ha atribuido Pedro en nombre de todos. Aceptando ser el Mesías, Jesús quiere clarificar cómo ha de entenderse su mesianismo. Les pone ante los ojos no la figura gloriosa y victoriosa del Mesías esperado por el judaísmo, sino el doloroso destino de su persona antes de su exaltación [2], destino que, de algún modo, afectará también a los que quieran seguirlo [3].

[2] Pesch II 86: Esta enseñanza inaugura la temática explícita de la pasión en Mc.

[3] Cf. Schürer II 705s: «Se ha discutido hasta la saciedad la cuestión de si en el judaísmo rabínico y precristiano aparece ya la idea de un Mesías doliente y, en particular, la de si sus dolores y muerte tienen valor expiatorio... estas ideas aparecen en testimonios tardíos y poscristianos... las pruebas aducidas a favor de una interpretación mesiánica judía de Is 53 y demás pasajes conexos sobre el Siervo distan mucho de resultar convincentes». Vermes, *Jesús el judío* 149s: «Hay en la literatura rabínica esporádicas reliquias especulativas relacionadas con un Mesías que debía morir en el campo de batalla escatológico... Aunque el origen de esta ideología es totalmente incierto, como no hay pruebas de su existencia antes de la segunda Guerra Judía, es razonable suponer que el trágico destino de Simeón bar Kosiba, muerto en el 135 d.C., sea la causa, o una de las causas, de que se crease tal imagen de un Mesías asesinado». Molngi, *El hombre que venía de Dios* II 94: «Excepto algunos grupos restringidos, como los esenios, influidos por los poemas de Isaías sobre el «Siervo de Yahveh» (Is 42-55), la mayoría de los judíos no esperaba un Mesías sufriente, sino un libertador victorioso, que estaría expuesto a contradicciones, pero que se impondría finalmente al reconocimiento del pueblo». Sin embargo, García Martínez-Trebolle, *Los hombres de Qumrán* 201 203, analizando los textos de Qumrán ven dudosa la creencia en una muerte expiatoria del Mesías sacerdotal. Schürer II 708-713 sostiene que, aunque algunos textos mesiánicos de Qumrán reflejan ideas propias del Siervo de Isaías, se trata siempre de la exaltación del Siervo y nunca de su sufrimiento. Cf. Gnilka II 19.

Para aclarar a sus discípulos la índole de su mesianismo, Jesús emplea el término «el Hijo del hombre», que, por relación con el pasaje anterior, adquiere aquí sentido mesiánico.

En el primer período del evangelio ha aparecido ya dos veces la denominación «el Hijo del hombre»: la primera vez, en el episodio del paralítico (2,10), donde se describía la misión del Hijo del hombre como la de borrar el pasado pecador de la humanidad (prerrogativa divina), sin distinción de razas o pueblos, y comunicarle vida [4]; la segunda vez, como colofón del episodio de las espigas (2,28), donde se mostraba al Hijo del hombre como superior a toda Ley (como Dios mismo), es decir, dotado de plena libertad de acción para llevar a cabo su misión vivificadora. Ambos pasajes mostraban efectos de la comunicación del Espíritu a Jesús con ocasión de su bautismo [5]. El Hijo del hombre se define así como el portador del Espíritu de Dios, el que, por la comunicación plena de ese Espíritu, ha alcanzado la condición divina, el Hombre-Dios. La denominación incluye, por tanto, la excelencia suprema del ser de Jesús y de la actividad que desarrolla. Pero, al mismo tiempo, dado que Jesús comunicará el Espíritu a todos los que lo sigan (cf. 1,8), sus seguidores, tanto en la calidad del ser como en el género de su actividad, entrarán en la línea de la plenitud. Esto funda el aspecto extensivo de la denominación «el Hijo del hombre» [6].

La unión de la calidad de «Hijo del hombre» con el título de «Mesías» ha aparecido implícitamente en la escena que sigue al bautismo de Jesús: es el Ungido con la plenitud del Espíritu el que es investido Mesías por la voz del cielo: «Tú eres mi Hijo», que afirma al mismo tiempo la posibilidad de la muerte («el amado», alusión a Isaac, Gn 22,1-2) y la universalidad de su misión («en ti he puesto mi favor», alusión al Servidor de Dios, Is 42,1) [7].

Al asociar Jesús a la idea de Mesías la del Hijo del hombre, indica que el único verdadero Mesías es el Hombre pleno, cuya

[4] En el episodio del paralítico se desmentía ya la concepción del Mesías basada en el sueño de Daniel, en el que «como un Hijo de hombre» (una figura humana), representante de Israel, recibiría reinado y dominio sobre todos los pueblos de la tierra (Dn 7,14). Para Jesús, la misión del Mesías-Hijo del hombre con los pueblos paganos no es la de dominarlos, sino la de darles vida.

[5] Cf. Mateos-Camacho, *El Hijo del hombre* 22-25.

[6] Cf. *ibid.* 30-32.

[7] Cf. Mateos-Camacho, *El Evangelio de Marcos* I 88-92.

misión no consiste en dominar, sino en favorecer el desarrollo de los seres humanos, encaminándolos a la plenitud. Ésta se realiza ante todo en la persona de Jesús, pero va siendo participada por todos los que él reciben el Espíritu.

Es decir, a la idea de Mesías davídico individual propuesta por Pedro (8,29: «Tú eres el Mesías») opone Jesús la de «Mesías-Hijo del hombre» con su sentido extensivo, afirmando con eso que la calidad y misión mesiánica son colectivas, pues, por la comunicación del Espíritu, se extienden de él a sus seguidores.

Por otra parte, a la idea de Mesías nacionalista y triunfante implícita en la declaración de Pedro se opone la figura del Hijo del hombre que va a ser rechazado y a sufrir la muerte. Aparecen así dos concepciones mesiánicas diametralmente opuestas.

El rechazo, la pasión, muerte y resurrección del Hijo del hombre se colocan en este pasaje bajo el signo de la necesidad: «*tiene que* padecer mucho —siendo rechazado... y sufriendo la muerte— y a los tres días resucitar». Pero no se trata de una necesidad «antecedente», decretada por Dios, sino «consecuente», derivada de la oposición de los hombres al plan salvador[8].

Así aparece en el evangelio. En su bautismo, Jesús se había comprometido a llevar a cabo la obra de Dios en favor de la humanidad y estaba dispuesto a mantener su decisión hasta el final. Su actividad ha sido la que correspondía al portador del Espíritu-amor: la supresión de los obstáculos que impiden el desarrollo del hombre y la comunicación de vida. Pero esa actividad había encontrado desde el principio la oposición de los le-

[8] Cf. Mateos, *Marcos 13* §§ 272,361,702 y nota 297: En Mc, el auxiliar *dei* (8,31; 9,11; 13,7.10.14; 14,31) denota una necesidad que procede de la relación de determinados sucesos con el designio divino. La relación y, en consecuencia, la necesidad puede ser de dos clases: a) ***antecedente***, por ser los sucesos parte del plan divino y, por tanto, directamente queridos por Dios (necesidad supra/extrahistórica); b) ***consecuente***, por derivarse inevitablemente de la respuesta de los hombres a ese plan (necesidad intrahistórica). Los comentaristas no suelen distinguir entre las dos clases de necesidad, cf. Lagrange 217; Swete, ***Mark*** 299; Pesch II 86; Gundry 428, pero cf. Hooker, ***Son of Man*** 109. De hecho, en el griego bíblico, *dei* no tiene siempre sentido teológico, cf. Grundmann, *dei* 24s. Bennet, ***The Son of Man must*** 119: *dei* + infin. = ***deon esti***, aparece unas 40 veces en LXX y, como en griego helenístico, puede significar: 1) obligación religiosa (Lv 5,17; Ez 13,19; 1Mac 12,11); 2) algo necesitado por tradición o costumbre (Rut 4,5; Tob 6,12); 3) por Ley (Ester 1,15; Dn 6,15); 4) algo conveniente, propio o esperado de una persona (Prov 22,29; 2Re 4,13s; Sab 12,19; 2Mac 1,18; Dn 3,19); 5) necesidad implicada en la secuencia de eventos que llevan a la irrupción del Reino de Dios y la incluyen (Dn 2,18.29). Nada constante en hebreo. Cf. también Bennett, *op. cit.* 113; Lohmeyer ***Markus*** 113s; Fascher, «Theologische Beobachtungen» 228s.

trados y fariseos (cf. 2,6.16; 3,6, donde los fariseos se aliaron con los herodianos con propósito de darle muerte). En dos ocasiones ha señalado Mc que los letrados que se oponían a Jesús procedían de Jerusalén (3,22; 7,1); la primera vez se presentaron en Galilea con objeto de difamarlo como agente de Satanás a causa de su actividad liberadora (3,22); la segunda, fiscalizaron sus actuaciones respecto de la pureza ritual (7,1ss); esto quiere decir que el centro del sistema judío estaba alarmado por la actividad y enseñanza de Jesús.

La oposición anunciada, que culminará con el rechazo y la condena por parte de todos los estamentos del poder religioso-político judío («los senadores, los sumos sacerdotes y los letrados», las tres categorías que componían el Sanedrín o Gran Consejo), no es, por tanto, ninguna novedad, no hace más que llevar a su colmo la hostilidad ya existente[9]. No es, pues, de extrañar que Jesús pueda anunciar su destino como Hijo del hombre: es consciente de que el poder establecido no lo acepta y de que está dispuesto a darle muerte. Dios potencia al hombre, pero no determina el curso de la historia; son los hombres los que la hacen.

El contenido de la enseñanza sobre el destino del Hijo del hombre presenta dos miembros principales: «padecer mucho» y «resucitar al tercer día».

El primer miembro («padecer mucho») es especificado a continuación mencionando el principio y el fin de ese padecimiento: comenzará con el rechazo oficial a la persona y actividad de Jesús y terminará con su muerte[10]. La acción contra Jesús va a tener carácter «oficial», incluso político; va a morir a manos de los jefes del pueblo, por tanto en Jerusalén y en lugar público[11].

Aunque las tres categorías citadas son las componentes del

[9] Del conjunto del evangelio se constata que los dirigentes no hicieron caso de la predicación del Bautista y, por tanto, que no se arrepintieron de sus injusticias (cf. 11,30). Pikaza, *Marcos* 112: Jesús ha descubierto que su forma de mesianismo gratuito, no violento, abierto a los pequeños, nunca puede ni podrá triunfar externamente en esta tierra.

[10] Pesch II 86, ve en la expresión «padecer mucho» una alusión a Sal 34/33,20, y la refiere no sólo al sufrimiento conexo con la ejecución, sino también al rechazo y la hostilidad respecto a Jesús a causa de su actividad. Cree que no es el caso de hacerla derivar de Is 52,13-53,12. Gnilka II 15s aduce Sab 2,12-20; 5,1-7; Sal 118/117,22, la piedra rechazada. Observa que, en las predicciones, el destino de Jesús no se interpreta en clave salvífica, sino cristológica; la muerte salvífica de Jesús no entra en la visión.

[11] Cf. Bonnard, *Mateo* 369.

Sanedrín o Gran Consejo, órgano de gobierno del pueblo judío, Mc no menciona esta institución, sino que nombra por separado (con artículo para cada uno) los tres grupos de los que provienen sus miembros: la aristocracia seglar (senadores), la aristocracia sacerdotal (sumos sacerdotes) y los doctores de la Ley (los letrados), poniendo así de relieve la responsabilidad de cada uno de ellos. La oposición a Jesús no procede del pueblo, sino de los tres grupos sociales más influyentes en la vida económica, política y religiosa del país[12].

El hecho de que los tres grupos, en muchas cuestiones antagonistas, se alíen para rechazar a Jesús y condenarlo a muerte indica que los mueve un interés común, y éste no puede ser otro que el de conservar su posición de poder en la sociedad; ven en Jesús un peligro para ellos. Que su oposición a él llegue hasta procurarle la muerte muestra su temor de que el mensaje de Jesús los lleve a la ruina. De hecho, las instituciones político-religiosas de Israel, que ellos encarnan, estaban fundadas en la Ley y las tradiciones, presentadas por los letrados como divinas y eternas; por eso, el mensaje de Jesús, que supera o invalida la Ley y rechaza las tradiciones, socava los cimientos de su sistema. En efecto, la alternativa que Jesús ofrece declara caduco el sistema judío en favor del universalismo. Nada tiene de extraño que los detentadores del poder en ese sistema declaren lucha abierta contra él.

Es la primera vez que se mencionan en Mc los tres grupos que constituyen el Sanedrín o gobierno judío, y es la única vez

[12] Pesch II 89: En tiempo de Jesús, los senadores formaban uno de los grupos del Sanedrín, los miembros laicos del Consejo; representaban el patriciado privilegiado de Jerusalén y seguían de ordinario la tendencia sacerdotal-saducea. Los sumos sacerdotes eran titulares de los altos cargos sacerdotales como el jefe del templo, jefes de los servicios semanales, del servicio diario, guardián del templo y tesorero; representaban en el Consejo el grupo del que era elegido el sumo sacerdote (cf. 14,53.60.61.63.66), que lo presidía. Esta aristocracia sacerdotal constituía la fuerza política dominante en Jerusalén. Los letrados representaban en el Consejo prevalentemente la facción farisea; sus principales maestros en el período romano supieron hasta tal punto acrecentar en el Sanedrín el influjo fariseo que sin su consentimiento no era posible tomar ni llevar a la práctica decisión alguna; cf. Jeremias, *Jerusalén* 248, 278s; Lagrange 217. Gundry 431s presenta un excursus sobre los grupos del Sanedrín con referencia a la Pasión de Jesús. «Los sumos sacerdotes», como grupo (cf. 2,26, de Abiatar), aparecen aquí por primera vez; en adelante serán mencionados con frecuencia (10,33; 11,18.27; 14,1.10.43, etc.). También «los senadores», en sentido técnico, aparecen por primera vez (cf. 7,3.5: los mayores/antepasados). «Los letrados» han sido mencionados anteriormente (1,22; 2,6.16; 3,22; 7,1.5).

que aparecen en primer lugar «los senadores» (cf. 11,17; 14,43.53; 15,11)[13]. Esto puede indicar que van a ser ellos, representantes del poder económico[14], los que manejen los hilos de la ofensiva contra Jesús, mientras que los sumos sacerdotes y los letrados serán los que den la cara.

Jesús no actúa como un fanático, no da su vida por una ideología; su muerte será consecuencia de su amor al hombre, llevado a la práctica en toda su actividad. Los que se oponen a él no son solamente enemigos personales suyos, son enemigos del ser humano.

31c ...*y a los tres días resucitar.*

También la resurrección del Hijo del hombre está puesta bajo el signo de la necesidad («*tiene que* padecer mucho... y a los tres días resucitar»). Esta necesidad es igualmente efecto de la posesión del Espíritu, la vida misma de Dios, incompatible con la muerte: el que lo posee, en primer lugar Jesús y, tras él, sus seguidores, no quedará en ella; será superada por la vida.

«Los tres días», más que ser un dato cronológico, tienen significado teológico: pueden aludir, por una parte, a Éx 19,11.16, donde se anunciaba para el tercer día la manifestación de la gloria divina, y, por otra, a Os 6,2, donde se anuncia «el tercer día» como el de la acción definitiva de Dios («al tercer día nos levantará/resucitará y viviremos en su presencia»)[15]. Además, en la cultura judía se pensaba que la muerte definitiva no tenía lugar hasta pasado el tercer día, cuando la descomposición empezaba a borrar los rasgos del difunto[16]. «Resucitar al tercer día» significa, pues, que la vida no ha llegado a interrumpirse, sino que ha vencido a la muerte[17].

[13] Pesch II 88-89: Senadores (S), sumos sacerdotes (SS) y letrados (L) son mencionados en el evangelio en orden diverso; sólo aquí encabezan los senadores, en los demás textos, los sumos sacerdotes (11,27 y 14,43: SS, L, S; 14,53 y 15,1: SS, S, L).

[14] Cf. Carmignac y otros, *Introduzione al NT* 78.

[15] No todos los autores ven probable la alusión a Os 6,2; cf., por ej., Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag* 224, 228s.

[16] Cf. Strack-B. II 544.

[17] Jeremias, «Die Drei-Tage Worte» 221-229; Lehman, *Auferweckt am dritten Tag* 262-272; Evans, *Resurrection and the New Testament* 48s; Schubert, «Auferstehung Jesu» 216s, y Gnilka II 16, estiman que las expresiones «a los tres días» y «al tercer día» tienen sentido teológico, no cronológico. Cf. Gomá, *Mateo* II 132: «Como hebraísmo, "al tercer día" puede significar "dentro de muy poco tiempo"»; Pesch II 90; Bauer, «Drei Tage» 354-358; Nötscher, «Zur Auferstehung nach drei Tagen» 254, 236; Mann, *Mark* 344, Dupont,

Se mencionan de esta manera las consecuencias a que inevitablemente llevan («tiene que») la actividad y el ser del Hijo del hombre. Su libertad, que cuestiona los postulados básicos del sistema judío, y su actividad dadora de vida, desencadenan la hostilidad a muerte de los estamentos del poder religioso-político; lo verdaderamente humano y la promoción del hombre les resultan intolerables. La muerte del Hijo del hombre a manos de ellos es una consecuencia negativa, pero pasajera. Su ser, en cambio, asegura al Hijo del hombre la victoria sobre la muerte, consecuencia gloriosa y definitiva de la presencia en él del Espíritu, vida indestructible [18].

32a *Exponía el mensaje abiertamente.*

Esta frase del evangelista pone en paralelo y en contraste este pasaje con 4,33, donde se decía que Jesús exponía el mensaje a la multitud valiéndose de muchas parábolas (4,33: «y con muchas parábolas del mismo estilo les exponía el mensaje») [19]. Este paralelo confirma que el contenido de la predicción anterior de Jesús corresponde al de las parábolas del Reino expuestas en el discurso junto al lago (4,26-32).

De hecho, como ya se ha insinuado, en la primera de ellas, la de la tierra que produce fruto (4,26-29) se trataba de la transformación del individuo que hace suyo el mensaje. Según la parábola, el resultado de este proceso de asimilación consiste en la entrega personal (4,29: «cuando el fruto se entrega»), expresión del amor a los hombres [20]. A este aspecto corresponde la entrega

«Resuscité "Le Troisième Jour"» 742-761: La fórmula no es cronológica, indica que comienza la era de la resurrección; cf. Walker, «After Three Days» 261s. Lindars, *Jesus Son of Man* 66: Expresión idiomática para indicar una renovación rápida; cf. Mateos-Camacho, *El Hijo del hombre* 76, nota 7. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag* 176-181, examina los diversos usos de la expresión y establece que la interpretación depende del contexto. En Os 6,2 denota la brevedad del plazo. Gundry 428: Después de «al tercer día resucitar» falta toda elaboración teológica como «según las Escrituras», «por nuestros pecados», «de entre los muertos», etc.

[18] Gnilka II 16: La resurrección no tiene ningún antecedente en el destino del Justo. No debe ser entendida como una acción de Dios en Jesús, sino como un hecho de potencia del Hijo del hombre.

[19] El texto de 8,32 tiene estrecha correspondencia verbal y de sentido con el de 4,33, contraponiendo dos formas de exponer el mensaje: 8,32: *kai parrêsiâ ton logon elalei*; 4,33: *kai toiautais parabolais pollais elalei autois ton logon*. De hecho, la exposición en parábolas estaba destinada a «los de fuera», no a los discípulos, cf. 4,11: *hymin to mystêrion dedotai tês basileias tou Theou, ekeinois de tois exô en parabolais ta panta ginetai*, cf. Mateos, *Los Doce* § 367.

[20] Cf. Mateos-Camacho, *El Evangelio de Marcos* I 395-400.

voluntaria del Hijo del hombre, expresada en la predicción misma: Jesús conoce cuál va ser el desenlace de su actividad en favor de los hombres y lo acepta de antemano. El paralelo entre la parábola, que se refiere al seguidor de Jesús, y la predicción, que atañe a la persona de éste, confirma, por su parte, el carácter inclusivo de la expresión «el Hijo del hombre».

En la segunda parábola, la del grano de mostaza (4,30-32), se consideraba el aspecto social del Reino, excluyendo todo esplendor mundano [21]. A este aspecto corresponde el hecho de que el Mesías-Hijo del hombre, lejos de aspirar a ser un jefe político que inaugure el nuevo reino de Israel, va a ser rechazado por las autoridades de su pueblo y condenado a muerte. No hay lugar, por tanto, para triunfos terrenos.

Por otra parte, el uso anterior de la misma expresión «les exponía el mensaje» en el episodio del paralítico (2,2), donde Jesús abre el horizonte del reinado de Dios a los pueblos paganos, muestra que la misión y la entrega del Mesías-Hijo del hombre no se hacen solamente en favor de Israel, sino que se extienden a la humanidad entera.

El valor extensivo de la expresión «el Hijo del hombre» implica que la suerte del seguidor será similar a la de Jesús [22]. La construcción de la sociedad nueva o reino de Dios no se hará con triunfo y esplendor, sino mediante la entrega personal para procurar la libertad y el desarrollo del ser humano, y puede acarrear la persecución e incluso la muerte por parte de los poderes religioso-políticos. Pero esa muerte no será un fracaso, pues la continuidad de la vida está asegurada.

A sus discípulos, que acaban de reconocerlo Mesías, pero según las categorías de Israel, Jesús expone este mensaje abiertamente. Ha empezado su camino hacia Jerusalén, es decir, los acontecimientos que anuncia se sitúan en un futuro cercano; no hay tiempo para demoras, deben darse cuenta de la gravedad de la situación y comprender adónde los lleva ser seguidores suyos. La explicitación de los adversarios que lo rechazarán y condenarán a muerte, «los senadores, los sumos sacerdotes y los letrados», es decir, los altos representantes de las instituciones de Is-

[21] Cf. *ibid.* 400-404.

[22] Taylor 450. Para la interpretación comunitaria, según la cual Jesús y sus seguidores comparten el destino del Hijo del hombre, véase Manson, *Jesus the Messiah* 227-232; Cadoux, *The Historic Mission of Jesus* 100s.

rael, deberá hacerles comprender que los ideales del judaísmo son incompatibles con la adhesión a Jesús y con el designio de Dios que él está realizando.

Es un momento decisivo: si quieren seguir con Jesús tienen que aceptar su mesianismo, renunciando a los ideales nacionalistas; de ello depende el éxito de su misión futura.

Oposición de Pedro e invectiva de Jesús

32b *Entonces Pedro lo tomó aparte y empezó a conminarle.*

A pesar de la enseñanza anterior, la acción de Pedro pone de manifiesto un propósito diametralmente opuesto al de Jesús. Pedro lo toma aparte, separándolo del grupo, con intención de influir sobre él; pretende evitar que se cumpla un destino que incluye la perspectiva de la muerte, lo que sería la ruina de todas sus expectativas mesiánicas; quiere persuadir a Jesús de que intente vencer a sus enemigos, desviándolo de su compromiso inicial. No ve en la muerte anunciada la entrega voluntaria de Jesús, sino su fracaso. Concentrado en su ideal terreno, más interesado por la nación que por el individuo, no presta atención al desenlace anunciado, que es la vida («resucitar»).

No sólo eso: atrincherado en sus ideales nacionalistas, que considera expresión del designio divino sobre Israel, Pedro habla a Jesús como superior a inferior; le «conmina», igual que Jesús había conminado al grupo a guardar silencio. Como aparecía en la perícopa anterior (8,30), el verbo «conminar» es el usado por Mc para introducir las invectivas de Jesús a los espíritus inmundos (1,25; 3,12) y al viento, figura del mal espíritu que animaba a los discípulos (4,39 Lect.). Pedro considera, pues, que, al aceptar ese destino, Jesús toma posición contra Dios y su designio. Es él, no Jesús, quien entiende cuál es el designio divino.

Existe un paralelo entre la enseñanza de Jesús: «empezó a enseñarles» (v. 31), y la oposición de Pedro: «empezó a conminarle»[24]. Mc muestra por adelantado que la resistencia de Pedro

[24] Pedro quiere anular el mensaje con la misma rapidez que Satanás en la explicación de la parábola del sembrador (4,15): al comienzo de la nueva enseñanza (8,31: *êrxato didaskein*), se opone la acción de Pedro/Satanás (8,33a: *êrxato epitiman*).

y, con él, del grupo de discípulos va a continuar a pesar del esfuerzo de Jesús por hacerles comprender y aceptar el mensaje.

33 *Pero él, volviéndose de cara a sus discípulos, conminó a Pedro diciéndole: «¡Ponte detrás de mí, Satanás!, porque tu idea no es la de Dios, sino la de los hombres».*

En contra del intento de Pedro de aislarlo, Jesús se vuelve y, de cara al grupo de discípulos, que comparten los ideales de Pedro, se encara con éste [24]. De nuevo aparece el verbo «conminar», cuyo sentido queda ahora claramente especificado por el apelativo «Satanás». Al contrario de lo que Pedro pensaba, es la profesión de la ideología nacionalista y el deseo de triunfo lo que equivale a estar movido por un espíritu inmundo.

Al introducir las palabras de Jesús, se usa el presente histórico (lit. «conminó a Pedro y le dice»). Como en otras ocasiones, Mc insinúa de este modo que la oposición de Pedro y del grupo de discípulos al mesianismo universalista de Jesús continúa cuando se escribe el evangelio.

La declaración de Jesús manifiesta de manera radical la irreconciliabidad de las dos concepciones. En primer lugar, deshace la táctica de Pedro, que había intentado forzarlo («conminar») a adoptar su ideal mesiánico. Aludiendo al «veníos detrás de mí» de su llamada inicial (1,16.17), Jesús pone en su sitio a Pedro recordándole su condición de discípulo («ponte detrás de mí») [25]: no es él quien debe seguir a Pedro, sino Pedro a él. En segundo lugar, lo llama «Satanás», el peor apelativo que podía dirigirle, que alude a la tentación en el desierto (1,13) [26], tentación que se ha materializado en la petición de la señal a Jesús por parte de los fariseos (8,11). Pedro ha propuesto a Jesús el mismo programa mesiánico con que lo tentaban éstos en Dalmanuta [27]. No

[24] Taylor 451: El reproche se dirige tanto a los demás discípulos como a Pedro.

[25] Pesch II 92-93: Con su reproche, Jesús llama a Pedro al orden y le advierte, con la expresión «ponte detrás de mí» (cf. 2Re 9,19), que «se quede en su sitio», en el seguimiento, cf. Delling, *hypagô*, 508; Seesemann, *opísô* 291; Gnilka II 17; Pérez Herrero, *Marcos* 159; Gundry 433. Para las diferentes opiniones sobre estas palabras, cf. Osborne, «Peter: Stumblig-Block and Satan» 187-190.

[26] Pesch II 93: El apóstrofe «Satanás» caracteriza a Pedro como adversario, oponente y tentador del Hijo del hombre. Gnilka II 17: El apelativo «Satanás» alude al carácter de tentación que tiene su oposición; cf. Gundry 433.

[27] Otras dos veces aparecerá en Mc el verbo «tentar», con destinatario Jesús: la primera (10,2), por obra de los fariseos; la segunda (12,15), de fariseos y herodianos.

ha abandonado la ideología del judaísmo: lleva consigo «la levadura de los fariseos» (cf. 8,15).

La última frase de Jesús: «Tu idea no es la de Dios, sino la de los hombres» expresa contundentemente la oposición entre las dos concepciones, situándolas en dos esferas diferentes. Los que actúan contra el designio de Dios son «los hombres», aquellos que se oponen con sus tradiciones al mandamiento divino (7,8)[28], los que, como «árboles» que no ven ni oyen (8,24), no comprenden la identidad de Jesús (8,28), porque, encerrados en su nacionalismo exclusivista, rechazan el amor universal de Dios.

Pero no se trata de una oposición simplista entre las esferas de lo divino y lo humano, está en juego el proyecto de hombre: al profesar los ideales de «los hombres», Pedro contradice «la idea de Dios», el designio divino de plenitud humana según el modelo del Hijo del hombre[29]. Sigue alimentando un ideal que tiene únicamente en cuenta la gloria de la nación y el éxito en la esfera terrena, prescindiendo del desarrollo humano de los individuos.

La falta de reacción de Pedro y el resto de los discípulos, que no reconocen su error ni expresan su arrepentimiento por su oposición a la predicción de Jesús, prepara los episodios siguientes.

[28] Recuérdense los pasajes de Mc 7,7: *entalmata anthrôpôn* y 7,8: *paradosis tôn anthrôpôn*, contrapuestos a 7,8: *entolê tou Theou* y 7,13: *logos tou Theou*. Si se compara 9,31 con 14,41, los «hombres» se identifican con los «pecadores» (*hamartoloi*), cf. Mateos Camacho, *El Hijo del hombre* 89-94.

[29] Pikaza, *Marcos* 122: Los discípulos han elegido el camino de los hombres, identificado en este caso con el deseo de dominio y triunfo que es propio del diablo. Gundry 433: «la idea de los hombres» no deja lugar para la pasión y resurrección del Mesías.

TRIPTICO
(8,34-9,29)

Después de la perícopa introductoria (8,31-33), que expone el sentido del verdadero mesianismo y pone el fundamento a la vida y misión de los seguidores de Jesús, la sección se desarrolla en forma de tríptico, en el que cada una de las hojas se relaciona con lo expuesto en la perícopa inicial.

En la primera, y en vista de la resistencia de los discípulos a la enseñanza sobre el destino del Hijo del hombre, Jesús expone a los dos grupos de seguidores las condiciones para seguirlo y sus implicaciones (8,34-9,1); desarrolla así el sentido extensivo de la denominación «el Hijo del hombre».

En la segunda, para desmentir la idea del grupo, sostenida por Pedro, de que su muerte significaba el fracaso de su persona y de su obra, revela a los tres discípulos más señalados y reacios el glorioso destino del que entrega su vida para dar vida a la humanidad (9,2-13).

En la tercera hoja muestra Mc el fracaso de los discípulos, quienes, por no aceptar, a pesar de los esfuerzos de Jesús, el mesianismo que él les propone, no pueden ofrecer alternativa a la opresión que sufre el pueblo judío (9,14-27).

Termina el tríptico con un breve colofón (9,28-29) en el que, como en la introducción (8,31-33), los personajes que intervienen son Jesús y los discípulos.

I. *Condiciones para el seguimiento* (8,34-9,1)

[34]Convocando a la multitud con sus discípulos, les dijo:
—Si uno quiere venirse detrás de mí, reniegue de sí mismo y car-
gue con su cruz; entonces, que me siga.

[35] Porque quien quiera poner a salvo su vida, la perderá; en cam-
bio, quien pierda su vida por causa mía y de la buena noticia, la pon-
drá a salvo. [36]Pues, ¿de qué le sirve a uno ganar el mundo entero y ma-
lograr su vida? [37]Y ¿qué podría uno pagar para recobrar su vida?

[38]Además, quien se avergüence de mí y de mis palabras ante esta
generación idólatra y descreída, también el Hijo del hombre se aver-
gonzará de él cuando llegue con la gloria de su Padre acompañado de
los ángeles santos.

9 [1]Y añadió:
—Os aseguro que algunos de los aquí presentes no morirán sin ha-
ber visto que el reinado de Dios ha llegado ya con fuerza.

NOTAS FILOLOGICAS

34 *Convocando*, gr. *proskalesamenos*, cf. 3,13 (a los discípulos); 3,23 (a los letrados de Jerusalén); 6,7 (a los Doce); 7,14 (a la multitud); 8,1 (a los discípulos); el verbo aparece, además, en 10,42; 12,43; 15,44.

a la multitud, gr. *ton okhlon* determinado y, por ende, anafórico; cf. 7,14.17.33.

con, gr. *syn*, preposición que, en Mc, cuando aparece conectando dos personas o grupos, subordina el primer mencionado al segundo; cf. Mateos, «Algunas notas», *FN* II (1989) 201-204.

si uno quiere, gr. *ei tis thelei*; *ei tis*, no difiere mucho de *hostis*, Robertson 747; para las variantes *ei tis, ean tis*, cf. Beyer, *Semitische Syntax im NT* 227; *thelei*, pres. puntual, «quiere, decide».

venirse, gr. *elthein*, mejor atestiguado que *akolouthein* (Nestle-Aland), que formaría inclusión con el final del dicho. La forma reflexiva «venirse» traduce bien el aspecto incoativo del aoristo.

detrás de mí, gr. *opisô mou*, cf. 1,17.20; 8,33.

reniegue de sí mismo, gr. *aparnêsasthô heauton*, lit. «reniéguese a sí

mismo», imper. aor. efectivo, cf. 14,30.31.72. *aparneomai* (clás. y LXX, Taylor 453) implica romper la fidelidad que se profesaba a ideales o personas. Lagrange 221: «negarse a reconocer», «considerar como extraño».

cargue con su cruz, gr. *aratô ton stauron autou*, imper. aor. incoativo, cf. 15,21.

entonces, gr. *kai* en relación condicional consecutiva, Reiser 120.

que me siga, gr. *akoloutheitô moi*, cf. 1,18, 2,14.15; 5,24, etc.; imperat. pres. con valor incoativo + durativo.

35 *porque*, gr. *gar*, primero de una serie de cuatro, en buen estilo griego; cf. Reiser 160: «En pasajes polémicos y doctrinales Mc une ordinariamente las frases con partículas y conjunciones (cf. 10,6-9.43-45; cap 13)». La fórmula *hos gar ean* tendrá su paralelo en v. 38.

poner a salvo, gr. *sôsai* (cf. 3,4), aoristo efectivo, cf. Mateos, *El Aspecto*, § 378; *Método de Análisis Semántico* 154-156. El significado del aor. *sôsai* se especifica en este versículo en dos sentidos diferentes: 1) «poner a salvo» la vida evitando la muerte (v. 35a; cf. 3,4 Jesús, en oposición a «matar»; 5,23 Jairo; 5,28 mujer con flujos; 10,26 discípulos; 13,20 Jesús; 15,30.31 adversarios de Jesús); 2) «poner a salvo» la vida superando la muerte (v. 35b; 5,34, Jesús; 6,56, narrador; 10,52, Jesús; 13,13, Jesús). Aparecen aquí, por tanto, dos conceptos de salvación: una terrena y una posterrena; cf. van Unnik, «L'usage de *sôzein*» 182.

vida, gr. *psykhê* (cf. 3,4), término con triple significado: «vida», «ser vivo» o «uno mismo», en este caso como perífrasis semítica para el pronombre reflexivo *(heauton)*, Moulton-Turner III 43; Robertson 689; Black, *Approach* 102; Maloney, *Semitic Interference* 118-121; Schweizer, *psykhê im NT* 638. El significado del término veterotestamentario *nephesh* (traducido ordinariamente en los LXX por *psykhê*) no se parece a la idea griega de *psykhê*, «alma» como parte espiritual del hombre, distinta y separada de su cuerpo; denota la «vida» o, mejor, el individuo (animal o humano) en su cualidad de ser vivo (la vida en concreto); cf. Lagrange 222; Schweizer, *ibid.* Taylor 454: «En esta sentencia *psykhê* se usa en doble sentido: en el de la vida ordinaria humana y en el del verdadero yo o de la personalidad»; cf. Schweizer, *ibid.* 640-642. Algunos codd. leen *tên heautou psykhên* en lugar de *tên psykhên autou*.

perderá, gr. *apolesei* (cf. 1,24; 2,22; 3,6; 4,38).

por causa mía y de la buena noticia, gr. *heneken emou kai tou euaggeliou*; cod. D, papiro 45 y algunas versiones omiten *emou kai*, pero el paralelo con v. 38: *me kai tous emous logous* aboga por la autenticidad; cf. Gundry 438.

36 *Pues*, gr. *gar*, explicativo, que introduce un nuevo argumento. Lagrange 223: A partir de este momento, cada frase comienza con *gar*, como para indicar el encadenamiento de las pruebas.

de qué le sirve, gr. *ti ôphelei*, «de qué le aprovecha» (cf. 5,26; 7,11), siempre con acusativo, Robertson 472; Blass § 151; incluso en pasiva, Blass § 159.

a uno, gr. *anthrôpon*, sin artículo, equivalente de *tis*, (aram. *barnasha*), cf. Black, *Approach* 108, 300s; Bauer, *s.v.* 3 a gamma. Lo mismo en v. 37.

ganar, gr. *kerdêsai* (sólo aquí en Mc), *kerdos*, ganancia, beneficio; aor. puntual, ingresivo de estado.

el mundo entero, gr. *ton kosmon holon*; *kosmos*, «mundo», en sentido figurado, máximo de riqueza y poder; cf. 14,9, en sentido geográfico.

y, gr. *kai*, indicando simultaneidad, «al mismo tiempo»; Reiser 115 lo interpreta como adversativo («pero»).

malograr su vida, gr. *zemiôthênai tên psykhên autou*; *zemioô* (única vez en Mc), en pasiva, «sufrir una pérdida/detrimento»; aor. puntual medio, ingresivo de estado. *tên psykhên*, acusat. de relación: lit. «salir perdiendo en cuanto a la vida/ a sí mismo». La antítesis con *kerdainô* hace ver que a la ganancia corresponde un precio que pagar.

37 *y*, gr. *gar*, introduce un argumento dependiente del anterior.

qué podría uno pagar, gr. *ti doi* (cf. 12,14), l.v. *dôsei*, Robertson 935; para la forma *doi*, cf. Moulton-Howard II 211; Blass §§ 95, 366.

para recobrar su vida, gr. *antallagma tês psykhês autou* (sólo aquí en Mc), «precio de una compra», indica el precio comercial que se da a cambio de algo que se adquiere, Robertson 573; Gnilka II 25.

38 *Además*, gr. *gar*, que introduce un nuevo argumento. La fórmula *hos gar ean* está en paralelo con la de v. 35.

quien, gr. *hos... ean* por *hos... an*, «quienquiera», Robertson 959; para el uso de *an* o *ean* en los LXX, cf. Moulton-Turner III 108.

se avergüence, gr. *epaiskhynthê* (clás. y LXX, Taylor 455; en Mc, sólo aquí), transitivo, Robertson 473.

de mis palabras, gr. *tous emous logous*; algunos codd. omiten *logous*, Taylor 455.

generación, gr. *genea*, cf. 8,12.

idólatra, gr. *moikhalidi*, «adúltera», sustantivo usado como adjetivo, Taylor 455; en sentido fig. del AT, «idólatra», del pueblo que ha abandonado a Dios, su esposo, por otros dioses, cf. Os 2,2ss; Is 1,4.21; Jr 3,3; Ez 16,32.

descreída, gr. *hamartolô*, cf. 2,15-17; 14,41.

el Hijo del hombre, gr. *ho hyios tou anthrôpou*, cf. 2,10.28; 8,31.

llegue, gr. *elthê*, aor. efectivo, cf. Mateos, *El Aspecto* §§ 367-368.

gloria, gr. *doxa*, cf. 10,37; 13,26.

de su Padre, gr. *tou patros autou*, modo de designar a Dios, cf. 11,25-26; 13,32; 14,36.

los ángeles, gr. *tôn aggelôn*, cf. 1,2 (LXX).13; 12,25; 13,27.32.

santos, gr. *hagiôn*; en boca del narrador o de Jesús, *hagios* se aplica en todos los demás casos al Espíritu, cf. 1,8; 3,29; 12,36; 13,11; en boca del poseído, en 1,24, a Jesús; en boca de Herodes, en 6,20, a Juan Bautista.

9,1 *Os aseguro*, gr. *amên legô hymin*, fórmula solemne, cf. 3,28; 8,12; 9,41, etc.

algunos, gr. *tines*, Robertson 742.

los presentes gr. *tôn estêkotôn*, pf. de *histêmi*, «estar de pie», «estar»; nótese el uso determinado de *hostis/hoitines*, Robertson 957. D añade *met' emou*.

no, gr. *ou mê*, negación enfática (clás.) referida al futuro, Zerwick § 444; cf. 9,41; 10,15; 13,2, etc. Taylor 457.

morirán, gr. *geusontai thanatou*, lit. «gustarán [la] muerte», con genit., Blass § 169; sentido figurado: «experimentar la muerte», «morir». Expresiones análogas se encuentran en la literatura rabínica, cf. Strack-B. I 751.

sin haber visto, gr. ***beôs an idôsin.*** lit. «hasta que vean», «antes de ver». Para la construcción *ouk... heôs*, cf. Beyer, *Semitische Syntax* 132s, nota 1.

el reinado de Dios, gr. ***tên basileian tou Theou***, cf. 1,15; 4,11.26.30. El sema de movimiento del verbo ***erkhomai***, del que la ***basileia*** es sujeto, excluye el significado de «reino».

ha llegado ya, gr. *elêlythyia*, pf. de ***erkhomai***, denotando permanencia y connotando la llegada, cf. Mateos, *El Aspecto* § 408.

con fuerza, gr. ***en dynamei***; ***en*** asociativo, indicando circunstancia concomitante, Zerwick § 116; cf. 5,30; para Moulton-Howard II 464, puede ser un ejemplo de *en* precediendo innecesariamente al dativo, uso común en la koiné, cf. Mc 4,24; 11,28; 14,1.

DELIMITACION, CONTENIDO Y DIVISION

El inicio de esta perícopa está indicado por el cambio del auditorio de Jesús: en la anterior (8,31-33) estaba solo con sus discípulos; ahora se incorpora «la multitud». Cambia también la temática: del destino del Hijo del hombre y la reacción de Pedro se pasa a una instrucción acerca de las condiciones necesarias para ser seguidor de Jesús. El fin de la perícopa en 9,1 está señalado por la datación precisa y diferente que aparece en 9,2 («seis días después»), la disminución del número de personajes (Jesús y tres discípulos), el cambio de escenario (un monte alto) y la temática (la transfiguración de Jesús).

Ante el nuevo fracaso de su enseñanza al grupo de discípulos, Jesús quiere dejar claro a todos sus seguidores cuáles son las condiciones que exige el seguimiento (v. 34). A continuación, para mostrarles la racionalidad de estas exigencias, si se comprende en qué consiste el éxito de la existencia humana, expone una argumentación dividida en dos bloques: el primero (vv. 35-37) se refiere a la opción interior del hombre y corresponde a la primera condición; el segundo (v. 38) concierne al mal comportamiento del seguidor ante una sociedad hostil y corresponde a la segunda condición. Termina con un dicho separado de lo anterior, que contiene una predicción (9,1).

La perícopa puede dividirse así:

8,34: Destinatarios. Condiciones para el seguimiento.
8,35-37: Argumentación para demostrar la racionalidad de la primera condición (*hos gar ean*).
8,38: Argumento para demostrar la racionalidad de la segunda condición (*hos gar ean*).
9,1: Predicción final.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. Convocación que incluye a «la multitud» (v. 34), con determinación anafórica, cf. 7,14 y 7,17.33.
2. Valor subordinante de la preposición «con» (*syn*) (v. 34) (nota fil.).
3. «venirse detrás de mí» (v. 34) recuerda la primera llamada (1,16.17) y la orden anterior a Pedro «ponte detrás de mí» (v. 33).

4. Dos imperativos de aoristo: «reniegue», «cargue» (*aparnesasthô, aratô*), seguidos de uno de presente: «que me siga» (*akoloutheitô moi*) (v. 34).
5. Doble introducción con «quien» (*hos gar ean*) (vv. 35.38).
6. Doble sentido de *psykhê* (v. 35): «vida/ser vivo» y, con valor reflexivo, «uno mismo».
7. Doble sentido de «poner a salvo», «salvar» (v. 35): «evitar la muerte» y «superar la muerte» (nota fil).
8. Correspondencia de vv. 35-37 con la primera condición del seguimiento (v. 34b) y de v. 38 con la segunda condición (v. 34c).
9. «esta generación» (v. 38), cf. 8,12.
10. «Idólatra», lit. «adúltera» (v. 38), según la metáfora común en los profetas para designar la idolatría (Is 57,3; Jr 3,1-4,2; 13,27; Ez 16,23; Os 1.3; 5,3-4).
11. En los demás pasajes de Mc, el adjetivo «santo» (v. 38: «los ángeles santos»), en boca de Jesús o del narrador, se dice siempre del Espíritu (nota fil.).
12. «el reinado de Dios» (9,1): el rasgo de movimiento expresado por el verbo «llegar», impide traducir *basileia* por «reino» (nota fil.).

LECTURA

Destinatarios. Condiciones para el seguimiento

34a *Convocando a la multitud con sus discípulos, les dijo:*

Queriendo poner remedio a la oposición de los discípulos, expresada por Pedro, al destino del Hijo del hombre (8,31-33), Jesús vuelve a «convocar» a seguidores suyos, como ha hecho en ocasiones anteriores; tres veces había convocado a «los discípulos/los Doce» (3,13; 6,7; 8,1); una vez, a «la multitud» (7,14), una de las maneras como Mc designa al grupo de seguidores que no procedían del judaísmo [1]. En esta ocasión Jesús convoca a los dos grupos, aunque, según el uso de Mc, al estar unidos en el texto por la preposición «con», el segundo grupo resalta en primer plano (nota fil.). Esto hace ver que son ante todo los discípulos quienes necesitan la instrucción que va a dar.

Al convocar juntos a los dos grupos, Jesús pone al mismo nivel a los discípulos y a los otros seguidores; elimina toda pre-

[1] Cf. Mateos, *Los Doce* §§ 315-334. La facilidad para convocar a la multitud (cf. 7,14) hace sospechar que, según Mc, este grupo de seguidores está siempre cerca de Jesús, pero se mantiene en la sombra. Mt, para quien todos los seguidores se integran en el nuevo Israel, habla sólo de los discípulos (16,24); Lc, que, como Mc, distingue dos grupos, pero que llama a todos discípulos, utiliza la expresión *pros pantas* (9,23), «a todos», para explicitar la presencia de ambos.

tensión de los primeros (seguidores procedentes del judaísmo) de formar un círculo privilegiado. Muestra así que la estrecha relación con él está abierta a todo hombre[2], como lo había ya afirmado en 3,35, en presencia de una multitud que estaba en torno a él: «Quienquiera lleve a efecto el designio de Dios, ése es hermano mío y hermana y madre».

Dado el contenido de la instrucción que sigue, el hecho de convocar ante todo a los discípulos muestra que continúa la resistencia de éstos a la enseñanza anterior sobre el destino del Hijo del hombre (8,31-33); no aceptan su muerte, presentada como cierta por Jesús ni que, en consecuencia, según el carácter inclusivo de la expresión «el Hijo del hombre», pueda tocarles a ellos mismos un destino semejante. En vista de tal actitud y de que las circunstancias apremian, Jesús, que ya ha expuesto su programa mesiánico y las consecuencias que conlleva, quiere disipar todo equívoco, enfrentarlos con lo que significa el verdadero seguimiento, para que, con plena conciencia, renueven su opción.

Nótese que los discípulos no son llamados «los Doce». De hecho, la instrucción siguiente no se refiere a ellos en cuanto representantes del nuevo Israel, sino simplemente en cuanto seguidores de Jesús.

34b *«Si uno quiere venirse detrás de mí, reniegue de sí mismo y cargue con su cruz; entonces, que me siga.»*

Jesús no se dirige al grupo de sus seguidores como tal, sino a cada individuo. Lo primero que resalta en sus palabras es que seguirlo a él ha de ser una decisión personal y libre («Si uno quiere...»); cada cual es responsable de su opción y de la dirección que imprima a su vida, y no debe dejarse condicionar por su pertenencia a un grupo determinado. Es también de notar que no hay coacción o presión alguna por parte de Jesús, que no argumenta a partir de la voluntad divina ni profiere ninguna amenaza contra los que no acepten su oferta; propone el seguimiento como una posibilidad abierta a todos y a cada uno.

«Venirse/Irse tras él» equivale a empezar a seguirlo (cf.

[2] Radermakers 207s: Invitación a la decisión dirigida a cada uno: hacerse discípulo no es un privilegio reservado a pocos. El sentido de la propia existencia se encuentra en estar con Jesús, compartir su destino y asumirlo en la propia vida.

1,17.20, de los primeros llamados), lo que implica adoptar un estilo de vida como el suyo.

Enuncia Jesús a continuación las dos condiciones para el seguimiento, que ponen al hombre en el camino de su plenitud y lo capacitan para construir una sociedad nueva. Formula la primera condición como «renegar de sí mismo». «Renegar» significa romper la fidelidad o lealtad que se profesaba a ciertos ideales o personas; un individuo puede renegar de su patria o de su religión, es decir, puede decidir que lo que antes consideraba valor supremo, ha dejado de serlo para él, que esa realidad ya no le interesa y que no forma parte de su proyecto de vida [3]. Hay una alusión en estas palabras a los valores implícitos en «la idea de los hombres», que Jesús ha rechazado dirigiéndose a Pedro (8,33): la ambición de poder y grandeza, tanto en el plano nacional como en el individual. Se trata, pues, de renunciar a todos los ideales o estilos de vida contrarios al designio de Dios sobre el individuo y sobre la humanidad, es decir, de un cambio de valores.

Dicho de otro modo, la primera condición exige la renuncia a toda ambición de acaparar riqueza, buscar prestigio y ejercer dominio. Mientras el individuo alimente esos deseos de medro personal a costa de los demás, impedirá su desarrollo humano y no podrá trabajar por el bien de la humanidad [4]. Este «renegar de sí mismo» es la condición para el amor universal, núcleo de «la idea de Dios» (8,33). Mientras el individuo abrigue esas ambiciones, no podrá contribuir a la creación de una sociedad justa, sino que fomentará la injusticia.

La segunda condición, «cargue con su cruz», recuerda la predicción anterior sobre el destino del Hijo del hombre (8,31) [5]. La

[3] Cf. Lagrange 221: Se trata de un adepto que ya no piensa en sus intereses ni en su vida. Cf. Is 31,7 LXX: «Aquel día los hombres renegarán de sus ídolos de oro y plata, hechos por sus manos».

[4] Alude la frase a la explicación de la parábola del sembrador (4,18-19): los que se siembran entre las zarzas son «los que escuchan el mensaje, pero las preocupaciones de este mundo, la seducción de la riqueza y los deseos de todo lo demás van penetrando, ahogan el mensaje y se queda estéril». Nótese el contraste con 14,30, donde Jesús predice a Pedro: «Esta noche renegarás de mí»: quien no reniega de sí mismo acaba renegando de Jesús. Esta condición tiene el mismo contenido que la primera bienaventuranza de Mt 5,3.

[5] Schneider, *stauros* 578s: «La antigua literatura rabínica no conoce ningún dicho que corresponda a las palabras de Jesús»... La entera expresión de «llevar la cruz» en el sentido de *patibulum ferre* no aparece en el ámbito lingüístico semítico». Expone Schneider a continuación las diversas posibilidades sobre el origen de la expresión.

cruz era la pena infamante a la que los tribunales romanos condenaban a los acusados de grandes crímenes; existe por tanto, una alusión al mundo pagano. No se habla, sin embargo, de «morir en la cruz», sino de «cargar con la cruz»; entre ese momento y la crucifixión misma había un camino de ignominia, que es al que alude la frase[6]. Jesús utiliza esta figura para hacer conscientes a los suyos de la seriedad de su compromiso con él[7]. El dicho no implica, por tanto, un vaticinio del destino de cada seguidor, pero indica que quien se propone ir tras Jesús ha de asumir por anticipado que la sociedad lo rechace; tiene que estar dispuesto a sufrir el descrédito, la marginación, la persecución y, en el caso extremo, la muerte. El aspirante a seguidor ha de perder el miedo a la censura o condena de la sociedad en que vive; como para Jesús, este rechazo es la consecuencia inevitable (cf. 8,31: «tiene que») de su opción y de su actividad; si no lo acepta de antemano será incapaz de comprometerse seriamente.

La primera condición da al hombre la libertad para actuar; la segunda, su máxima dignidad, la valentía de ser coherente consigo mismo hasta el fin, haciendo así posible la eficacia de su labor[8].

Cumplir las dos condiciones es el umbral del discipulado: quien las acepta puede comenzar a seguir a Jesús («entonces, que me siga»). Él señala un camino, propone un modo de proceder e indirectamente define lo que lleva al ser humano a su plenitud (el Hijo del hombre): renunciar a todo interés egoísta para dedicarse a procurar el bien de todos, y eso a pesar de una hostilidad que puede llegar hasta el extremo[9]. Este modo de

[6] Cf. Jeremias, *NT Theology* I 242: «En Mc 8,34, «cargue con su cruz» no significa sufrir el martirio, como podrían indicar las palabras. Más bien, como lo ha visto A. Fridrichsen, el dicho considera un determinado momento, el comienzo del camino hacia la ejecución, cuando la víctima carga en sus hombros el *patibulum* y sale de la sala del juicio a la calle para afrontar la masa vociferante y hostil. Lo más terrible no es la ejecución al final del camino, sino la sensación de haber sido excluido, de ser objeto indefenso del desprecio y la burla... Optar por seguir a Jesús significa aventurarse a una vida tan dura como el último camino de un condenado a muerte». La adición de «cada día» en Lc 9,23 confirma que la frase no se entendía como sufrir el martirio. Cf. Gundry 436.

[7] Cf. Gnilka II 23.

[8] Las condiciones para el seguimiento coinciden en su contenido con la primera y octava bienaventuranzas de Mt 5,3.10: «Dichosos los que eligen ser pobres» y «dichosos los que viven perseguidos por su fidelidad».

[9] Pesch II 97: La composición marcana indica las consecuencias que del destino del Hijo del hombre se derivan para todos... y al mismo tiempo define su camino, en analogía con el de Jesús, como el camino para salvar la vida en el reino de Dios.

comportarse corresponde a «la idea de Dios» (8,33), es «el designio de Dios sobre el hombre» (3,35), pues el ser humano se realiza en la relación de amor, en la entrega que comunica vida.

El motivo que puede impulsar al hombre a seguir a Jesús es el mismo que impulsó a Jesús a su compromiso en el bautismo y que le valió ser constituido «el Hijo de Dios»: el amor a la humanidad, que empieza por el amor a la justicia. No es un motivo teológico ni impuesto, sino humano y espontáneo, basado en la solidaridad que nace de la pertenencia al mismo género humano. Jesús, pionero y modelo de este compromiso, ofrece a todos la posibilidad de asociarse a su labor difusora de vida. Las condiciones del seguimiento expresan precisamente, en su aspecto individual y social, la preparación necesaria para llevar a cabo un trabajo eficaz y duradero en favor de los hombres, que es, al mismo tiempo, el camino para la realización de la propia persona [10].

Las condiciones para el seguimiento van mucho más allá de la enmienda (*metanoia*) predicada por Juan Bautista para el perdón de los pecados (1,4) y postulada por Jesús como condición para el reinado de Dios (1,15). La enmienda consiste en un cambio de actitud y de conducta respecto al prójimo, proponiéndose evitar la injusticia personal. Las condiciones para el seguimiento, que se derivan del destino del Hijo del hombre (8,31), suponen además la ruptura con los sistemas injustos y una hostilidad por parte de ellos que puede acarrear al seguidor incluso la pérdida de la vida [11].

[10] Las condiciones para el seguimiento trazan la línea del desarrollo humano, pues exigen superar los instintos animales que llevan al hombre al egoísmo (primera condición: «renegar de uno mismo») e incluso el instinto de conservación que no admite valores que trasciendan la vida física (segunda condición: «cargar con su cruz»). Cf. Petty, *El Hombre-Dios* 85: «El hombre es el único ser de la naturaleza que no sólo no es programado por dicha naturaleza, sino que puede oponerse a ella. Tal es el misterio de su libertad, entendida como capacidad de trascender el ciclo natural de la vida instintiva».

[11] La diferencia entre las dos actitudes está ilustrada por la perícopa del rico propietario que se acerca a Jesús (10,17-22). La disposición del individuo, que no comete injusticia personal contra otros, equivale a la que produciría la perfecta enmienda; la condición que le pone Jesús de desprenderse de todos sus bienes corresponde a la primera condición del seguimiento («reniegue de sí mismo»). Para la enmienda basta renunciar a actos de injusticia en la esfera individual; el que sigue a Jesús pretende contribuir a la creación de una sociedad nueva, cuyo fundamento ha de ser la justicia social.

Racionalidad de la primera condición

35 *«Porque el que quiera poner a salvo su vida, la perderá; en cambio, el que pierda su vida por causa mía y de la buena noticia, la pondrá a salvo».*

Tampoco ahora invoca Jesús la autoridad divina para dar fuerza a su propuesta; aduce simplemente una serie de argumentos que prueban que la opción que ha presentado, aunque parezca dura, es sensata y responde a lo que es el hombre; Jesús confía en la racionalidad del ser humano y cree que éste debe actuar por convencimiento propio, no por imposición de una autoridad externa.

En el primer argumento hay que notar el doble concepto de «salvación»: *a)* para el que no tiene más horizonte que el de esta vida, «salvación» significa el éxito en este mundo, procurando por todos los medios conservar la vida física [12]; *b)* para el que es fiel a Jesús y a su mensaje, «salvación» significa plenitud propía y ajena, sabiendo que la muerte no es el fin, sino el coronamiento del desarrollo humano [13].

Quien tiene como valor supremo la conservación de la vida física nunca será libre, pues el que pueda amenazar su vida le hará perder su dignidad y lo tendrá bajo su dominio; nunca se desarrollará como persona. En cambio, el que pierde el miedo al descrédito, a la persecución e incluso a la muerte [14] será plenamente libre: podrá entregarse sin trabas a procurar el bien de la humanidad, realizando con ello su plenitud humana.

Según el planteamiento de Jesús, hay valores humanos que trascienden el de la vida física, que son propios del hombre, y que éste puede descubrir por sí mismo [15].

[12] En el AT, «perder la propia vida» significa siempre perder el soplo vital, perecer (Lv 7,20; 21,25.27; 17,10; 20,6; 23,30; Sir 20,22), cf. Radermakers 208.

[13] Esta distinción sirve de criterio para juzgar el sentido de *sôzô* en pasajes posteriores; cf., por ej., 10,26: cuando los discípulos, extrañados de que Jesús no acepte al rico en el grupo, preguntan: «Entonces, ¿quién puede salvarse?», entienden la salvación en el primer sentido, el de conservación de la vida física («¿quién puede subsistir?»).

[14] Taylor 454: Jesús quiere decir que, aunque sobrevenga la muerte, el discípulo habrá conservado o ganado su propio yo. La muerte no es pérdida, sino ganancia.

[15] Así, por ejemplo, el principio: «*Más vale morir de pie que vivir de rodillas*», no necesita ningún aval divino. No hace falta tampoco una revelación para abominar del racismo o de la tortura o para practicar la solidaridad; son valores que nacen del ser humano mismo y que, en determinados momentos, pueden sobrepasar el de la propia vida.

En todo caso, por muchos esfuerzos que haga el hombre por poner a salvo su vida, no podrá impedir la llegada de la muerte; por eso, quien pone todo su interés en evitarla acabará fracasando («la perderá»). En cambio, quien acepta incluso perder la vida física por la causa de Jesús, tiene la seguridad de que seguirá viviendo, como ha predicho Jesús del Hijo del hombre: «tiene que padecer mucho... sufriendo la muerte, y a los tres días resucitar» (8,31). Jesús muestra así que su exigencia, aparentemente tan dura, es la única opción racional para el hombre, y la única que evita su ruina [16]. Se prueba una vez más el carácter inclusivo de la denominación «el Hijo del hombre» y se confirma el propósito de la enseñanza de Jesús.

La frase: «quien quiera poner a salvo su vida» o bien «ponerse a salvo», expresa la actitud egoísta del que hace del propio interés el valor supremo. A esa actitud se oponen las dos condiciones del seguimiento, que implican la renuncia a las ambiciones y un don de sí mismo que puede llegar hasta la entrega final [17].

El dicho de Jesús expone el motivo que lleva al hombre a una entrega de esta calidad: la adhesión a él («por causa mía»), que va realizando la plenitud del ser, y el anuncio del mensaje («y de la buena noticia»), expresión del amor universal, que busca la promoción y la plenitud de todos. Se ve así que la decisión de «renegar de sí mismo» no queda en lo negativo, sino que es requisito para seguir el camino de Jesús y para la práctica de una actividad como la suya.

La mención de la buena noticia enlaza este pasaje con la proclamación inicial de Jesús (1,15), que anunciaba la cercanía del reinado de Dios y exhortaba a la enmienda y a la fe en esa buena noticia. Una proclamación semejante será la que lleve al seguidor a ser perseguido y condenado. Pero no se trata de una proclamación de meras palabras, sino demostrada con la realidad del reinado de Dios en la vida de los seguidores, fruto de su renuncia y entrega.

[16] Pikaza, *Marcos* 124: Quien pretende su propia ventaja, destruye su vida. Pero quien sigue a Jesús y se entrega por los otros, encuentra su vida, se realiza como humano.

[17] Para dichos sobre salvar y perder la vida, cf. Strack-B. I 587. Gnilka II 24 observa que Jesús los deja atrás: salvar la vida depende ahora de la adhesión a él. *psykhê* no es ni el «alma» de la dicotomía helenística ni el *nephesh* del AT, que designa la vida, el alma, el yo, en cuanto circunscritos a la vida terrestre. Lagrange 223 cita los Aboth de Rabbi Nathan II 35 (siglo VIII o IX): «Quien conserva una palabra de la Ley, conserva su alma, y quien borra una palabra de la Ley, pierde su alma» (Dalman, *Worte* 137), cf. Strack-B. I 588.

36-37 *«Pues, ¿de qué le sirve a uno ganar el mundo entero y malograr su vida? Y ¿qué podría uno pagar para recobrar su vida?»*

Ilustra Jesús la primera condición del seguimiento. Pone como hipótesis lo que para muchos sería el éxito total de la ambición humana: «ganar el mundo entero», es decir, alcanzar el máximo de riqueza, posición social y dominio. Pero ese éxito llevaría consigo un terrible fracaso: el «tener» no desarrolla ni realiza al hombre, cuya verdadera riqueza es su «ser». Un individuo así vive en un espejismo: busca lo que considera más excelente y eso lo va destruyendo. Lo que gana, la gloria y el poder del mundo, es exterior a él; lo que pierde, en cambio, es su propio ser. Llegar a tenerlo todo a costa de la propia realización («y malograr su vida») sería un fracaso irreversible («¿Qué podría pagar?») [18]. La riqueza que había acumulado es incapaz de comprarle un nuevo comienzo; el poder de que disponía es impotente para devolverle la vida [19].

Las palabras de Jesús no son una amenaza; subrayan la importancia y la urgencia de hacer la opción correcta, de emprender el camino que él mismo recorre y propone a los hombres. No anuncia un castigo de Dios ni suyo: es el hombre mismo el que por sus malas opciones puede destruir su vida y su persona.

Este dicho de Jesús está claramente relacionado con la primera condición del seguimiento (v. 34: «reniegue de sí mismo»). De hecho, la expresión «ganar el mundo entero» compendia los intereses y ambiciones egoístas de los que el hombre ha de renegar para poder seguir a Jesús.

[18] Pesch II 105: La frase «ganar el mundo entero» afirma que la máxima seguridad no sirve de nada frente a la muerte. Puede haber una alusión a Sal 49,14s.16, sobre el valor de la vida; cf. Gnilka II 25; Taylor 455.

[19] Taylor 454: Estas sentencias explican ulteriormente el valor supremo de la *psykhê*: no hay ganancia más grande (v. 36) ni puede ponérsele precio (v. 37). Lagrange 223s: El hombre que deliberadamente ha preferido los bienes del mundo a su verdadera vida ha hecho un mal negocio, pues el dinero no sirve de nada cuando se trata de adquirir esa vida superior. Cf. Job 28,15, de la sabiduría: «No se da a cambio de oro puro ni se le pesa plata como precio (*antallagma*)». Eclo 26,14: «No hay precio (*antallagma*) para un ánimo instruido». Para los testimonios rabínicos sobre el insustituible valor del alma/vida humana, cf. Strack-B. I 749s.

Racionalidad de la segunda condición

38 *«Además, quien se avergüence de mí y de mis palabras ante esta generación idólatra y descreída, también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando llegue con la gloria de su Padre en compañía de los ángeles santos».*

Ilustra ahora Jesús la segunda condición. Anuncia una llegada del Hijo del hombre que afectará a individuos que lo conocen a él («de mí») y han escuchado su mensaje («de mis palabras»), es decir, a los dos grupos de seguidores, discípulos y multitud, a los que ha expuesto las condiciones del seguimiento (v. 34). Propone una hipótesis que, aunque se enuncia en singular, incluye virtualmente una pluralidad («quien» = «todo el que»).

«Avergonzarse» de alguien o de algo describe el estado de ánimo de aquel que, viendo que hacer pública su adhesión a una persona o mensaje puede redundar en propio descrédito ante otros o la sociedad, evita manifestar esa adhesión y difundir ese mensaje [20]. En este caso, el que se avergüenza cede a la presión ideológica de la sociedad, estableciendo una valoración comparativa: vale más el juicio pasajero de esta generación que el definitivo de Jesús. La actitud de tal seguidor contradice directamente a la segunda condición para el seguimiento: «cargue con su cruz» (v. 34), es decir, acepte la hostilidad de la sociedad incluso si ésta amenaza su propia vida.

Jesús quiere así prevenir la posible actitud cobarde de algunos seguidores suyos ante un círculo de gente bien determinado, «esta generación», término que, como antes en 8,12, remite a la denominación rabínica «la generación del Mesías» [21]. La generación contemporánea de Jesús, que incluye dirigentes (cf. 8,31) y pueblo, viene tachada de «idólatra y descreída», equiparándola a los paganos. «Idólatra» (lit. «adúltera»), en el lenguaje de los profetas, de-

[20] Para Hooker, *Son of Man* 117, avergonzarse de Jesús es negarse a seguirlo; señala además (128) que «el Hijo del hombre» no tiene en este pasaje carácter corporativo.

[21] En el judaísmo se hablaba de la generación de Henoc, de la del diluvio, de la del éxodo y de la de la dispersión, siempre asociándolas a la infidelidad. Aquí se trata de la generación del segundo éxodo, el del Mesías, que se comporta como la del primero: es la generación que debía haber visto el cumplimiento de las promesas, pero que rechaza la oferta de salvación, cf. Mateos, *Marcos 13* §§ 516-517. Para el sentido de *genea* en griego y en hebreo, vse. Beasley-Murray, *Mark Thirteen* 99; Feuillet, «La signification» 213.

signa a la que da su lealtad a otros dioses [22]; «descreída/impía» (lit. «pecadora») es la que con su conducta niega a Dios [23].

El uso de la expresión «el Hijo del hombre», el modelo de desarrollo humano, indica que esa sociedad es un obstáculo para que el seguidor siga de hecho a Jesús y camine hacia la plenitud humana que ha conocido en él, pero que el valor de esa meta supera todo lo que la sociedad pueda ofrecer (tentación) o todo con lo que pueda amenazar (persecución).

Para comprender lo que representan «los ángeles» en este texto [24], hay que tener en cuenta, en primer lugar, que ya Mc ha identificado a Juan Bautista con «el ángel/mensajero» que prepararía el camino del Mesías (1,2). Por otra parte, la comunicación del Espíritu hace de Jesús «el Hijo de Dios» (Mc 1,10s) y convierte también a sus seguidores en «hijos de Dios» [25]. De ahí que en este pasaje, donde la denominación «el Hijo del hombre» se aplica exclusivamente a Jesús como paradigma de Hombre, sus seguidores puedan ser designado como «ángeles» [26], término equivalente, según la concepción del AT [27], a «seres divinos» o «hijos de Dios» [28].

[22] Cf. Is 57,3; Jr 3,1-4,2; 13,27; Ez 16,23; Os 1.3; 5,3-4; cf. Sicre, *Los dioses olvidados*; Gundry 438.

[23] «descreída», lit. «pecadora», opuesta a Dios, término que enlaza con los «pecadores/descreídos» a quienes va a ser entregado Jesús, cf. 14,41. Así designaban los letrados a los excluidos de Israel que se acercaban a Jesús (2,17).

[24] Con este objeto es indispensable examinar las conexiones de este pasaje con 13,26-27. Además de la mención de la llegada, en ambos pasajes se señala la presencia de «ángeles», calificados en 8,38 de «ángeles santos» y en 13,27 denominados «sus ángeles» (del Hijo del hombre; *tous aggelous autou*, según la mejor lectura). También aparece en los dos pasajes la mención de «la gloria»: en 8,38, especificada como «la gloria de su Padre»; en 13,26, con la expresión «con gran potencia y gloria». Igualmente es común a los dos textos la presencia de seguidores de Jesús: en 8,38, para ser rechazados; en 13,27, para ser reunidos con él («sus elegidos»). En el primer caso, «los ángeles santos» simplemente acompañan al Hijo del hombre y son testigos del rechazo; en el segundo, «los ángeles» son los encargados de reunir a «sus elegidos». Con esto, el paralelo entre 8,38 y 13,27 se hace muy estrecho y se concluye que 8,38 y 13,27 presentan dos aspectos de la misma escena; cf. Mateos *Marcos 13* § 470s. Ahora bien, la llegada descrita en 13,26-27 es una figura del triunfo de lo humano sobre lo inhumano a lo largo de la historia, en paralelo con la que anuncia Jesús para el pueblo judío (14,62); cf. Mateos-Camacho, *El Hijo del hombre* 307-312.

[25] Cf. 11,25: «vuestro Padre del cielo».

[26] Cf. 13,27.32 y 12,25: «[los resucitados] son como ángeles del cielo».

[27] Cf. Dt 32,8; Sal 29/28,1; 89/88,7; Job 1,6.

[28] von Rad, *aggelos* 76: «Los seres que Jacob ve subir y bajar por la escala (Gn 28,12) o los miembros de la corte celeste que entran y salen de la presencia de Yahvé (Job 1) podrían ser llamados *malakîm*, «ángeles», pero se les designa como *benê ha-elohîm* (lit. «hijos de Dios»), expresión que debe traducirse aproximadamente por «seres divinos».

Jesús, el modelo de hombre, se presenta, por tanto, acompañado de los seguidores suyos que han alcanzado ya el estado definitivo [29].

«La gloria» significa la realeza y condición divina del Hijo del hombre [30]; al decir Jesús «con la gloria de su Padre» identifica «al Hijo del hombre» con «el Hijo de Dios» e indica que «la gloria» que adorna a Jesús es efecto de la comunicación a él de la vida divina (el Espíritu). Por otra parte, a los ángeles (= hijos de Dios), se les califica de «santos», es decir, consagrados por el Espíritu [31].

Con este recurso literario desdobla Mc el contenido de la figura del Hijo del hombre: la denominación designa a Jesús en cuanto prototipo de la humanidad nueva, mientras «los ángeles» designan a los seguidores de Jesús que han pasado por la muerte, la han vencido como él [32] y han alcanzado la meta, la condición divina [33].

Este dicho de Jesús anuncia, pues, una llegada gloriosa del Hijo del hombre [34], pero considerada solamente en cuanto tiene

[29] En la literatura rabínica, los ángeles acompañan a Dios para el juicio, pero nunca aparece que acompañen al Mesías, cf. Strack-B. I 973s.

[30] Gundry 439: «en la gloria» contrasta con el «avergonzarse» de Jesús y de sus palabras y compensa por ella; «de su Padre» muestra que Dios no está avergonzado de Jesús, aunque otros lo estén.

[31] Para el uso de *aggelos* en Mc y la denominación «santos», vse. Mateos, *Marcos 13* § 446.

[32] Cf. 12,25, citado antes.

[33] No debe extrañar esta interpretación, pues el uso del término «ángeles» para designar seres humanos es en Mc constante. Así, la promesa contenida en el texto: «Mira, envío mi ángel/mensajero delante de ti» (1,2), se cumple al presentarse Juan Bautista en el desierto (1,4). En 1,13, la función atribuida a los ángeles respecto a Jesús («le servían/le prestaban servicio») es la misma que se atribuye a la suegra de Pedro una vez curada (1,31) y que realizaban respecto a Jesús ciertas mujeres en Galilea (15,41).

El calificativo «santo» se atribuye en este evangelio sobre todo al Espíritu (1,8; 3,29; 12,36; 13,11), en un doble sentido: estático (cualidad, el que pertenece a la esfera divina, «santo») y dinámico activo (el que consagra, es decir, introduce en esa esfera, «santificador»). Pero el término posee también un sentido dinámico-pasivo, como aparece en 1,24 en boca del poseso de la sinagoga («el santo de Dios», es decir, «el Consagrado por Dios», aludiendo a la consagración/unción real de David). En el vers. que comentamos, en boca de Jesús, tiene el sentido dinámico-pasivo: «santos/consagrados», denotando la participación del Espíritu (cf. 1,8). La condición de estos «ángeles santos» está, pues, en paralelo con la de Jesús, ungido con el Espíritu, y con la de todos los que por obra suya lo reciben.

[34] Para Gundry 439, el destino glorioso del Hijo del hombre después de la predicción de v. 31 invertirá el escándalo de su rechazo y muerte. Los comentaristas suelen identificar esta llegada con la parusía final, cf. Pesch, Gnilka, Gundry. Sin embargo, si se tienen en cuenta los paralelos que existen entre este pasaje y el de 13,24-27, aparece claramente que esta llegada no tiene carácter final ni pone término a la historia. Cf. nota 24.

relación con sus seguidores. Entre ellos puede haber quienes, por la presión ideológica de la sociedad en que viven, no se atreven a hacer pública su adhesión a Jesús, a ser coherentes sosteniendo y difundiendo su mensaje. Ante esa actitud, la reacción del Hijo del hombre es de «vergüenza», que, en paralelo con la vergüenza del seguidor, significa que sería para él un descrédito reconocer por suyos a los que se han portado de ese modo.

También la presencia de los «ángeles», los seguidores que han alcanzado la condición divina, pone en evidencia a los pusilánimes y les echa en cara su cobardía. «Los que se avergüenzan» se han echado atrás y no han contribuido al triunfo de lo humano.

«Las palabras» o mensaje de Jesús del que éstos se avergüenzan remiten en primer lugar a la predicción del destino del Hijo del hombre (8,31), que realiza el «secreto del reinado de Dios» (4,11), al ofrecer plenitud de vida a todos los hombres, sin distinción de razas ni pueblos [35]. Jesús enseña la igualdad de judíos y no judíos; no pretende restaurar el esplendor de Israel como nación ni humillar a sus enemigos; el suyo es el mensaje de la fraternidad universal, contra el nacionalismo soberbio y excluyente. Es precisamente ese mensaje universalista, que deja obsoleto el privilegio de Israel, declara superada la Ley mosaica y caducadas sus instituciones, el que suscita la oposición de la sociedad judía a Jesús y a los que lo siguen. Quien no profesa los ideales judíos y no defiende el privilegio de ese pueblo es tachado por esa sociedad de traidor a Dios y a su designio sobre Israel.

El pasaje recuerda otro anterior que trataba de la futura misión: «Porque si algo está escondido (el secreto del reinado de Dios, 4,11) es sólo para que se manifeste, y si algo se ha ocultado es solamente para que salga a la luz» (4,22). Jesús espera que, llegado el momento de la misión, los suyos proclamen valientemente la igualdad de todos los hombres y pueblos ante Dios.

En cambio, el seguidor que se avergüenza no ha tenido valor para llevar a la práctica las opciones básicas: amor universal contra particularismo nacionalista; autonomía contra conformismo y renuncia a la libertad. Quien se acobarda ante la hostilidad de una sociedad exclusivista es el que quiere salvar a toda costa la propia vida (v. 35) [36]. Pertenece a la categoría de aque-

[35] Comparando 8,38 con 13,25-26 se ve que «los elegidos» del Hijo del hombre han desarrollado en el mundo entero una labor de proclamación.

[36] Cf. Radermakers 208.

llos que «no tienen raíz, son inconstantes; por eso, en cuanto surge una dificultad o persecución por el mensaje, fallan», mencionados en la explicación de la parábola del sembrador (4,17).

Este seguidor defrauda las expectativas de Jesús sobre él. Hay una confrontación del individuo con lo que habría podido y no se ha atrevido a ser, y se constata su fracaso existencial. De hecho, todo seguidor va a ser medido por la talla del Hijo del hombre, es decir, por su cercanía a la plenitud humana, cada uno según sus peculiaridades.

El dicho no pone, sin embargo, el acento sobre el destino que espera a este seguidor cobarde, sino solamente sobre su relación con Jesús. No se habla de juicio formal ni de sentencia. Pero cuando la sociedad injusta conozca su ruina y triunfe lo humano sobre lo inhumano [37], Jesús, el prototipo de Hombre, no reconocerá por suyos a los que por miedo no se han esforzado por que se produzca ese cambio [38].

Hay en este dicho una denuncia de la sociedad judía y de su exclusivismo, contrario a la solidaridad-amor. Indirectamente, sin embargo, se denuncia toda sociedad que sea obstáculo al crecimiento del hombre, imponiendo ideologías que estrechan su horizonte y limitan su autonomía y libertad.

El que se avergüenza no se ha atrevido a desafiar a la sociedad de su tiempo, injusta y separada de Dios. Sin embargo, también ella necesitaba salvación, y la única manera como podía obtenerla era renunciando a su mentalidad nacionalista, al ideal de la hegemonía mediante un mesías davídico, y adoptando una actitud de apertura, concordia y solidaridad con los demás pueblos. La denuncia de los principios inhumanos de esa u otra sociedad es parte de la misión profética del seguidor de Jesús. Por el contrario, la actitud conformista apuntala el sistema injusto y no crea oportunidad alguna para su cambio [39].

[37] Este es el significado de las llegadas del Hijo del hombre; cf. Mateos, *Marcos 13* § 484s; Mateos-Camacho, «El Hijo del hombre» 110s.

[38] La comparación con 13,27 hace ver que éstos seguidores no son contados en el número de «sus elegidos», es decir, de los que han alcanzado la meta y forman ya la comunidad glorificada. La razón es que ellos mismos se han alineado con los que no han conocido ni seguido a Jesús.

[39] Gundry 439, resume así los argumentos aducidos por Jesús para mostrar la racionalidad de las condiciones: v. 35: porque salvarás tu vida para la eternidad aunque la pierdas ahora; hay aquí un capital con intereses mayores de los que has podido soñar; v. 36: porque la vida vale más que el mundo, no te embarques en un trato estúpido; v. 37: por-

Predicción final

9,1 *Y añadió: «Os aseguro que algunos de los aquí presentes no morirán sin haber visto que el reinado de Dios ha llegado ya con fuerza».*

Mc separa de los anteriores este dicho de Jesús; muestra así que la llegada del Hijo del hombre mencionada en la advertencia anterior no se identifica con la del reinado de Dios que va a anunciar ahora, pues ésta está datada (dentro de la misma generación); la anterior, no.

La solemne introducción: «Os aseguro», da a la predicción un carácter de certeza y alimenta la esperanza. Responde a la duda que podía quedar en los seguidores acerca de la eficacia de la misión mesiánica de Jesús. Afirma que «algunos de los aquí presentes», tanto de los discípulos como de la multitud, antes de morir [40] van a ver que el reinado de Dios ha experimentado un impulso extraordinario.

«La fuerza» significa en Mc «la potencia de vida» (cf. 5,30) que es Dios mismo y su comunicación, el Espíritu [41]. Jesús habla, por tanto de una irrupción en el mundo del influjo vivificante y liberador del reinado de Dios; es decir, del nuevo impulso que recibe la proclamación y aceptación del mensaje a partir de la ruina de Jerusalén y del templo. Será una notable infusión de vida a la humanidad, cuyo efecto, perceptible para todos, supondrá un cambio en las relaciones humanas, que empezarán a basarse en el amor universal y en la solidaridad de los hombres por encima de las diferencias de raza, religión y cultura [42].

que si pierdes tu vida no puedes recomprarla; es ahora la oportunidad de invertir en futuros, no la desperdicies; v. 38: porque cuando se inviertan las tornas y venga el glorioso Hijo del hombre con sus ángeles, querrás estar de su lado, no del lado del mundo.

[40] Lit. «gustar la muerte», expresión hebrea por «morir», cf. Strack-B. I 751s; Robertson 1040-1042; Behm, *geuomai* 674-676; Le Déaut, «Goûter le calice de la mort» 82-86; Pesch II 110.

[41] La primera vez que aparece en Mc el término *dynamis* (5,30) está representada como una fuerza/potencia de vida que sale de Jesús y «salva» a la mujer de los flujos (5,34: «tu fe te ha salvado»); en 14,64: «sentado a la derecha de la Fuerza/ Potencia», el término designa a Dios mismo, fuerza de vida, cf. *Marcos 13* § 439-443,467. En 9,1, por tanto, «llegar con fuerza» significa «desplegar su potencia de vida» y es este hecho el que hace visible el reinado. Corresponde este momento al descrito en la parábola de 4,30-32 como «echar ramas grandes» a cuya sombra anidan los pájaros, figura de los pueblos paganos (cf. Ez 17,23); cf. Mateos-Camacho, *El Evangelio de Marcos* I 400-404.

[42] Existe una oposición entre 9,1, «la llegada del reinado de Dios», de extensión universal, y 11,9-10, «la del reinado de David nuestro padre», restringido a la nación judía; cf. Gundry 440.

No dice el texto que algunos de los que están con Jesús vayan a ver la llegada del reinado de Dios, sino que percibirán que éste ha llegado ya con fuerza, antes de que tuvieran conciencia de ello [43]. Esto se explica porque el reinado de Dios se realiza a nivel individual, por la infusión de su Espíritu, que no es perceptible para los demás; lo que puede apreciarse son sus efectos en las relaciones humanas.

Ahora bien, la extensión vigorosa del reinado de Dios está ligada a la desaparición de las instituciones judías, a la destrucción del templo y de la ciudad de Jerusalén [44]. Son ellas el principal obstáculo para la propagación del Reino, pues los seguidores de Jesús procedentes del judaísmo (los discípulos/los Doce) no acaban de romper el cordón umbilical que los une a su tradición: conservan las categorías judías y siguen pensando en un mesianismo político y en la restauración de Israel, entorpeciendo la labor de la comunidad con los paganos. Cuando todo eso caiga, los discípulos quedarán libres de ese espejismo y podrán dedicarse de lleno, con los otros seguidores, a la misión en todos los pueblos. Será entonces la floración del reinado de Dios, cuando en las comunidades no se distinga ya entre miembros de origen judío y de origen pagano y todos se entreguen a la misión universal.

[43] Cf. Taylor 457.

[44] Así lo muestra el paralelo con 13,28-31, cf. Mateos, *Marcos 13* §§ 515-517. En 9,1 se subraya el aspecto positivo, la entrada de los paganos en el Reino. Para el paralelismo de 9,1 con 13,30 y 14,25, vse. *ibid.* 521-525. Lagrange 227: Las palabras de Jesús parecen indicar un impulso decisivo; se puede considerar que la ruina de Jerusalén cumple esta profecía, puesto que entonces el dominio de Dios cesa de estar restringido a un solo pueblo y se extiende sobre los paganos. Cf. Perrin, *Rediscovering* 200s, que relaciona Mc 9,1 con 13,30, conforme al contenido de 8,38.

II. Mc 9,2-13: *El estado definitivo del Hombre. La transfiguración de Jesús*

(Mt 17,1-13; Lc 9,28-36)

[2]A los seis días, Jesús tomó consigo a Pedro, a Santiago y a Juan, los hizo subir a un monte alto, aparte, a ellos solos, y se transfiguró ante ellos: [3]sus vestidos se volvieron de un blanco deslumbrador, como ningún batanero en la tierra es capaz de blanquear.

[4]Se les apareció Elías con Moisés; estaban conversando con Jesús.
[5]Reaccionó Pedro diciéndole a Jesús:

—Rabbí, viene muy bien que estemos aquí nosotros; podríamos hacer tres chozas: una para ti, una para Moisés y una para Elías.

[6]Es que no sabía cómo reaccionar, porque estaban aterrados.

[7]Sobrevino una nube que los cubría con su sombra, y hubo una voz desde la nube:

—Este es mi Hijo, el amado: escuchadlo.

[8]Y de pronto, al mirar alrededor, ya no vieron a nadie más que a Jesús solo con ellos.

[9]Mientras bajaban del monte les advirtió que a nadie contasen lo que habían visto hasta que el Hijo del hombre resucitase de entre los muertos. [10]Ellos se atuvieron a este aviso, aunque entre ellos discutían qué significaba aquel «resucitar de entre los muertos».

[11]Entonces le hicieron esta pregunta:

—¿Por qué dicen los letrados que Elías tiene que venir primero?

[12]Pero él les repuso:

—¡De modo que Elías viene primero y lo restaura todo! Entonces, ¿cómo está escrito que el Hijo del hombre va a padecer mucho y a ser despreciado? [13]Os digo más: no sólo Elías ha venido ya, sino que lo han tratado a su antojo, como estaba escrito de él.

NOTAS FILOLOGICAS

2. *a los seis días*, gr. *meta hêmeras hex*; *meta* con acusat. (nueve veces en Mc) indica siempre posterioridad temporal, cf. 1,14; 13,24; 14,28.70; en

cinco casos, incluyendo 9,2, establece Mc una datación precisa, calculada en días; 8,31; 9,31; 10,34: *meta treis hêmeras*; 14,1: *meta dyo hêmeras*, cf. Mateos, «Algunas notas (III)» 197-199.

tomó consigo, gr. *paralambanei*, pres. histórico; *paralambanô*, «tomar/llevarse consigo», cf. 4,26; 5,40; 7,4; 10,32; 14,33, siempre con sujeto Jesús, excepto en 4,36 (los discípulos).

a Pedro, a Santiago y a Juan, gr. *ton Petron kai ton Iakôbon kai [ton] Iôannên*; numerosos codd. omiten el artículo delante de *Iôannên*; bastaría con un artículo para los tres nombres, Moule, *Idiom* 109, nota 3.

los hizo subir, gr. *anapherei autous*, pres. histórico; *anapherô* (sólo aquí en Mc); l.v.: *ekpherô*.

a un monte alto, gr. *eis oros hypsêlon*, única vez que *oros* aparece sin artículo, cf. 3,13; 5,5.11; 6,46; 9,9, etc.

aparte, gr. *kat' idian*, cf. 4,34; 6,31.32; 7,33; 9,28; 13,3.

a ellos solos, gr. *monous*, cf. 4,10: *kata monas*; 6,47: *autos monos*; 9,8: *ton Iêsoun monon*.

se transfiguró, gr. *metemorphôthê* (única vez en Mc), «se transformó», «cambió de forma». Según Lagrange 228, *metamorphoô*, a diferencia de *metaskhêmatizô*, indica un cambio de sustancia. Gundry 458 lo interpreta como pasiva divina.

ante ellos, gr. *emprosthen autôn*, «delante de/en presencia de ellos», cf. 2,12.

3 *sus vestidos*, gr. *ta himatia autou*, cf. 5,27.28.30; 6,56; 15,20.24.

se volvieron, gr. *egeneto*, aor. efectivo, Gundry 477; verbo sing. con sujeto plural neutro.

de un blanco deslumbrador, gr. *stilbonta leuka lian*, lit. «brillantes muy blancos». *stilbô* (sólo aquí en el NT), «estar radiante», «brillar»; en los LXX, de los metales (1/3Re 7,32; Nah 3,3; Ez 40,39) o del sol (1Mac 6,39); en Homero, de los vestidos (Il XVIII 596), cf. Lagrange 229. Muchos codd. añaden *hôs khiôn*, «como la nieve»; *lian*, «muy», «extraordinariamente»;

como, gr. *hoia*, lit. «cuales», pronombre relat. cuyo antecedente es *ta himatia*; en acusat., por ser complem. directo de *leukanai*. La traducción «como» integra el sentido de *houtôs*.

batanero, gr. *gnapheus*, (sólo aquí en el NT); cf. 2,21: *agnaphos*, «sin cardar».

en la tierra, gr. *epi tês gês*, en sentido universal, cf. 2,10; 4,31b.

blanquear, gr. *leukanai*, de *leukainô* (sólo aquí en Mc); *houtôs*, pleonástico, referido a *hoia*, semitismo, cf. Moulton-Howard II 435; Robertson 722s; Blass § 297,2.

4 *se les apareció*, gr. *ophthê autois*; el aor. y futuro pasivos de *horaô*, «ver», que significan «fue/será visto», se emplean ordinariamente con el significado de «hacerse ver», «aparecer», cf. Mt 17,3; Lc 1,11; 9,31, etc., Zorell, *s.v.* 3 b; Bauer *s.v.* 1 a, delta. La forma *ophthê* sólo aparece en Mc en este pasaje; cf. Mateos, *El Aspecto* § 320; Chilton, «The Transfiguration» 117.

Elías con Moisés, gr. *Elias syn Môysei*; la prepos. *syn* pone en primer término al personaje precedido por ella, cf. 2,26; 4,10; 8,34; 15,17; 15,32, vse. Mateos, «Algunas notas (II)» 201-204.

estaban conversando con Jesús, gr. *kai êsan syllalountes tô Iêsou* (*syllaleô* sólo aquí en Mc); uso del participio en forma perifrástica, Moulton-Howard II 452; Blass § 353,8; en lugar de mero participio (cf. Mt 17,3) o infinitivo, Reiser 131s; construcción con *kai* en lugar de relativo, Blass § 442,12.

5 *reaccionó... diciendo*, gr. *apokritheis... legei*; cuando *apokrinomai* no va precedido de una pregunta, sino de un suceso, significa «reaccionar», cf. Padilla, «Sobre el verbo *apokrinomai* en el NT» 67-74; *legei*, pres. histórico, pleonástico, Moulton-Howard II 453; Zerwick § 366; Doudna 53s, 123s.

Rabbí, gr. *rabbi*, tres veces en Mc, dos de ellas en boca de Pedro (cf. 11,21) y una en la de Judas (14,45); cf. 4,38: *didaskale*; 10,51: *rabbouni*.

viene muy bien, gr. *kalon estin*, «es cosa buena/ favorable/ventajosa», posición predicativa; el sujeto es la oración *hêmas ôde einai*, Gundry 479.

podríamos hacer, gr. *poiêsômen*, subjunt. deliberativo-permisivo, de propuesta; *kai* en relación consecutiva, Reiser 125; Blass § 442,9.

chozas, gr. *skênas* (sólo aquí en Mc), término usado en el título de la Fiesta de las Chozas o de los Tabernáculos. No pocos codd. leen *skênas treis* en lugar de *treis skênas*.

6 *es que*, gr. *gar* causal.

no sabía cómo reaccionar, gr. *ou... êdei ti apokrithê*, cf. v. 5; subjunt. deliberativo en discurso indirecto, como en el directo, Zerwick § 348; Robertson 1028,1031,1044; Moulton-Turner III 117; ll. vv., diferentes formas de *laleô*.

aterrados gr. *ekphoboi* (sólo aquí en Mc).

7 *sobrevino*, gr, *egeneto*, a principio de frase, Reiser 89,95; Black, *Approach* 130.

nube gr. *nephelê*, cf. 13,36; 14,62.

que los cubría con su sombra, gr. *episkiazousa autois*, partic. pres. femenino de *episkiazô* (sólo aquí en Mc), derivado de *skia*, «sombra»; la conexión con el v. 5 (el v. 6 es un mero inciso) muestra que *autois* se refiere a Jesús, Moisés y Elías; algún raro cod. lee *autô*; cf. Éx 40,35: *hoti epeskiazen ep' autês he nephelê* (sobre la Tienda del Encuentro).

hubo una voz, gr. *egeneto phônê*, cf. 1,11: *phônê egeneto*. Paralelo entre *egeneto nephelê* y *egeneto phonê*. No pocos codd. leen *êlthen*.

Este es mi Hijo, gr. *houtos estin ho hyios mou*, cf. 1,11: *sy ei ho hyios mou*.

el amado, *ho agapêtos*, cf. 1,11. Algunos codd. añaden *en hô eudokêsa*, cf. 1,11.

escuchadlo, gr. *akouete autou*; imperat. pres., alus. a Dt 18,15; construcción asindética en relación consecutiva, Reiser 145.

8 *de pronto*, gr. *exapina* (sólo aquí en NT), «de repente», «repentinamente».

al mirar alrededor, gr. *periblepsamenoi*, cf. 3,5.34; 5,32; 10,23; 11,11; la forma media es helenística, Zerwick § 235; cf. Robertson 809.

más que, gr. *alla* exceptivo, en lugar de *ei mê* (cf. 4,22b), Moulton-Howard II 468; Zerwick § 470; Blass § 448,3; para el posible semitismo, cf. Black, *Approach* 113s.

solo, gr. *monon*, adjetivo que afecta a Jesús, no adverbio que modifica a

eidon, Robertson 657; inclusión con «a ellos solos (*monous*)» en v. 2, cf. Chilton, «The Transfiguration» 119.

con ellos, gr. *meth' beautôn*, cf. 3,7a; 6,50; 8,10; 14,7.

9 *Mientras bajaban*, gr. *katabainontôn autôn* (cf. 1,10; 3,22; 13,15; 15,30.32), part. pres. durativo; genit. absoluto con valor temporal.

les advirtió, gr. *diesteilato autois*; *diastellomai*, «advertir», «ordenar» (cf. 5,43: «advirtió»; 7,36 *bis*; 8,15).

a nadie, gr, *mêdeni*, en posición inicial enfática.

contasen, gr. *diêgêsôntai* (cf. 5,16).

hasta que, gr. *ei mê hotan*, lit. «excepto cuando», con elipsis del verbo, Robertson 1025.

el Hijo del hombre, gr. *ho hyios tou anthrôpou*, cf. 2,10.28; 8,31.

resucitase, gr. *anastê*, cf. 8,31.

de entre los muertos, gr. *ek nekrôn*; en el texto gr., en posición enfática antes del verbo, Gundry 462.

10 *se atuvieron a este aviso*, gr. *ton logon ekratêsan*; *krateô* en el sentido metaf. de «aferrarse», «atenerse» a una idea, mandato o aviso (cf. 7,3.4.8). Taylor, 468: «recordaron y observaron el precepto».

entre ellos, gr. *pros heautous*, que debe unirse al partic. *syzêtountes*, no al aor. *ekratêsan*, Gundry 463.

aunque... discutían, gr. *syzêtountes*, participio pres. durativo; el contexto le da sentido concesivo; *suzeteô*, cf. 1,27; 8,11; 9,14.16; 12,28.

qué significaba aquel «resucitar de entre los muertos», gr. *ti estin to ek nekrôn anastênai*; no se preguntan qué quiere decir «resucitar de entre los muertos», concepto bien conocido en el judaísmo, sino cómo es que se aplica al Hijo del hombre («aquel»); Moule *Idiom* 110; cf. Moulton-Turner III 182; el artículo no difiere mucho del demostrativo original y es ciertamente anafórico a v. 9; Robertson 1058,1065; Gundry 463.

11 *¿Por qué...*, gr. *hoti* interrogativo, como en 2,16; 9,28; Zerwick § 222; Robertson 730; Moule, *Idiom* 159; Moulton-Turner III 49; Blass § 300,4; Black, *Approach* 119-121.

los letrados, gr. *hoi grammateis*, cf. 1,22; 2,6.16; 3,22; 7,1.5; 8,31. Algunos codd. preponen *hoi pharisaioi kai*.

Elías, cf. 6,15; 8,8; 9,4.5.

tiene que, gr. *dei*, cf. 8,31. En esta tesis de los letrados, la necesidad sería antecedente, por ser designio divino expresado en Mal 3,23.

12 *Pero él*, gr. *ho de*, adversativo, pues Jesús no responde a la pregunta exponiendo la razón del aserto de los letrados, sino oponiendo otros textos de la Escritura.

¡De modo que..., gr. *men* solitario, sin el correspondiente *de*, originariamente de sentido confirmativo, pero que en la mayor parte de los casos es dudoso si se emplea como adverbio confirmativo («sin duda») o como conjunción concesiva, Reiser 113; tiene valor concesivo o restrictivo, pero puede implicar contraste o antítesis, Robertson 1151s, como en este caso,

por la oposición del aserto de los letrados con el hecho del padecimiento del Hijo del hombre; Denniston, *Greek Particles* 359, 369; 374: ***men... kai***; así Marcus, «As It has Been Written» 46s; cf. Jenofonte, *Cirop.* 1,4,3; *Anáb.* 5,2,21. Wellhausen, *Evangelium Marci* 76, interpreta esta frase como interrogativa.

lo restaura todo, gr. ***apokathistanei panta; apokathistêmi***, «restaurar», «restablecer», «hacer volver algo a su condición original», cf. 3,5; 8,25.

Entonces, ¿cómo..., gr. ***kai pôs...***, cf. 4,13; Reiser **112**; Zerwick § 459; Gundry 464.

está escrito. gr. ***gegraptai***, el perfecto se usa para indicar que se trata de textos de la Escritura.

que el Hijo del hombre, gr. ***epi ton hyion tou anthrôpou hina***, lit. «sobre/del Hijo del hombre que...».

va a padecer mucho, gr. ***polla pathê***, cf. 8,31: ***polla pathein.***

ser despreciado, gr. ***exoudenêthê*** (sólo aquí en Mc), «tratar con desprecio»; cf. LXX Sal 88,39; 118,22.

13 *Os digo más*, gr. ***alla legô hymin***; ***alla*** refuerza la anterior objeción a la doctrina de los letrados y es independiente del ***men*** anterior (v. 12), Robertson 1152.

no sólo... sino que, gr. ***kai... kai.***

lo han tratado a su antojo, gr. ***epoiêsan autô hosa ethelon***, lit. «le han hecho cuanto han querido»; ***ethelon***, cf. 6,19.22.25.26.

como está escrito de él, gr. ***kathôs gegraptai ep' auton***, en paral. con lo dicho en v. 12 del Hijo del hombre.

CONTENIDO Y DIVISION

La perícopa presenta muchos cambios respecto a la anterior y a la siguiente: momento temporal explícito, presencia de sólo tres discípulos con Jesús, localización en un monte, manifestación gloriosa de Jesús, diálogo con los tres discípulos. Se divide en dos partes: subida a un monte, donde Jesús se transfigura, (vv. 2-8) y bajada del monte (vv. 9-13).

La primera parte describe una manifestación de la condición divina de Jesús. Tiene tres momentos: la transfiguración, la aparición de dos personajes del AT, Moisés y Elías, que conversan con Jesús, y la presencia de una nube de la que sale una voz que interpreta la escena anterior. Después del segundo momento interrumpe Pedro con una propuesta a Jesús. Termina la escena con la vuelta a la situación ordinaria[1].

La segunda parte describe la conversación entre Jesús y los tres discípulos mientras bajan del monte, que comprende dos temas: advertencia de Jesús a los discípulos y diálogo sobre Elías.

La primera parte incluye, pues, estos momentos:

[1] Cf. del Agua, «The Narrative of the Transfiguration» 341.

9,2-3: Personajes y circunstancia. Transfiguración de Jesús.
9,4-6: Aparición de Elías y Moisés conversando con Jesús y reacción de Pedro.
9,7: La nube y la voz de la nube.
9,8: Final de la escena.

La segunda parte, a su vez:
9,9-10: Orden de secreto y reacción de los discípulos.
9,11-13: Pregunta sobre Elías y respuesta de Jesús.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. Datación «a los seis días» (v. 2); cf. nota fil.
2. Cuatro menciones del nombre de Jesús en la primera parte de la perícopa (9,2.4.5.8); ninguna en la segunda parte (9,9-13). Es la primera mención del nombre después de 8,27 y, como en aquel caso, aparece al principio de la perícopa.
3. «tomó consigo» e «hizo subir» (v. 2), en el texto, presentes históricos.
4. «Pedro, Santiago y Juan» (v. 2) son los discípulos que recibieron de Jesús un sobrenombre (3,15-16) y fueron testigos de la vuelta a la vida de la hija de Jairo (5,37; cf. 14,33).
5. «un monte alto» (v. 2): simbolismo del monte en Mc (cf. 3,13); posible alusión al Sinaí, donde tuvieron lugar las teofanías ante Moisés y Elías.
6. «aparte» (v. 2), usado por Mc para señalar la incomprensión de los discípulos, cf. 4,34; 6,31.32; 7,33.
7. «solos» (v. 2), por oposición a los demás discípulos y a la multitud, cf. 6,31: *hymeis autoi*.
8. La transfiguración (v. 3) tiene como destinatarios a los tres discípulos.
9. «los vestidos» (v.3), figura de la persona, cf. 5,30.31.
10. «blanco deslumbrador» (v. 3), símbolo de la gloria divina (vse. Lectura), cf. 2Mac 11,8.
11. «Elías con Moisés» (v. 4): la prepos. «con» hace de Moisés el personaje principal (nota fil.).
12. Elías y Moisés no «llegan», sino que «aparecen», sin rasgos gloriosos, en beneficio de los discípulos (v. 4).
13. Elías y Moisés «conversan» con Jesús (v. 4), pero no se dirigen a los discípulos; «conversar con Dios» (Éx 34,35, de Moisés) significaba recibir de él instrucciones y mandatos (Éx 34,34).
14. «Reaccionó Pedro diciéndole» (v.5), lit. «y le dice», pres. histórico.
15. «Rabbí» (v. 5), usado para los doctores de la Ley; en este evangelio, sólo en boca de Pedro (cf. 11,21) y de Judas (14,45).
16. «aterrados» (v. 6: verbo intensivo, *ekphobeomai*, en vez de *phobeomai*), cf. Dt 9,19; Mc 4,41; 6,49.
17. Una «nube» (v. 7), cf. Éx 24,16; 40,29s.
18. La nube no cubre a los discípulos, sino a Jesús con Moisés y Elías.
19. «hubo una voz de la nube» (v. 7), cf. 1,11: «una voz del cielo».
20. «Éste es mi Hijo, el amado» (v. 7), cf. 1,11.

21. «escuchadlo» (v.7), cf. Dt 18,15, del profeta como Moisés.
22. Prohibición de contar algo (v. 9), como en 5,43; 7,36.
23. «el Hijo del hombre» (v.9), cf. 8,31.
24. «resucite de entre los muertos» (v. 9), cf. 8,31.
25. «Elías ya ha venido» (v. 13), cf. 1,6.
26. «a su antojo», lit. «cuanto quisieron» (v. 13), cf. 6,19.22.25.26.

LECTURA

Subida al monte y transfiguración de Jesús

2a. *A los seis días...*

La expresión «a los seis días» sorprende por su precisión, dado que en las escenas precedentes no se ha señalado datación alguna. Sin embargo, en la predicción anterior de la muerte-resurrección aparece una fórmula semejante: «a los tres días resucitar» (8,31). Conviene, por tanto, comparar esta y otras fórmulas del mismo estilo, para aclarar el sentido de la expresión.

La fórmula «a los tres días» se encuentra tres veces en el evangelio, referida a la resurrección (8,31; 9,31; 10,34). Otra semejante, «a los dos días» (14,1), indica el intervalo entre la decisión de dar muerte a Jesús y la Pascua.

Esta última datación: «a los dos días era la Pascua» (14,1), señala el rechazo definitivo de Jesús por parte de las autoridades judías: «Buscaban los sumos sacerdotes y los letrados cómo, prendiéndolo a traición, darle muerte»[2], y corresponde a lo anunciado en 8,31: «siendo rechazado por los senadores, los sumos sacerdotes y los letrados». Esto sucede dos días antes de la Pascua, día de la muerte de Jesús, que Mc identifica con aquel en que se sacrificaba el cordero pascual, es decir, de hecho, la vigilia de Pascua (cf. 14,12).

[2] En este pasaje no figuran «los presbíteros» o senadores, representantes de la aristocracia civil en el Sanedrín (15,1), que en 8,31 se mencionan en primer lugar y parecen ser, por eso, los principales instigadores de la hostilidad contra Jesús, aunque, cuando hay enfrentamiento directo con él, se mantienen en último término (cf. 11,27; 14,14). En cambio, cuando se trata de actuar en contra de Jesús, sólo se mencionan los sumos sacerdotes y los letrados (10,33; 11,10; 14,1; cf. 15,31); ante el tribunal de Pilato actúan sólo los sumos sacerdotes, que ante el pueblo ostentan la autoridad religioso-política (15,3.10.11; cf. 14,10). Estos datos parecen insinuar que para Mc el poder económico («senadores», aristocracia civil) es quien maneja los hilos en la sombra, actuando por medio del poder religioso-político (sumos sacerdotes) y del poder doctrinal (letrados).

Combinando estas dataciones, los dos días desde la decisión de prender a Jesús a su muerte, el día de la muerte de Jesús (vigilia de Pascua)[3], y los tres días desde la muerte a la resurrección, el cómputo es claro: pasan seis días (2 + 1 + 3) entre el rechazo y la resurrección, y este número «seis días» es precisamente el que data la transfiguración. Ésta va a describir, por tanto, la condición del Hijo del hombre resucitado; además, por ser el día sexto el de la creación del hombre (Gn 1,26-31), esa condición gloriosa representa la culminación de la obra creadora[4].

2b ...*Jesús tomó consigo a Pedro, a Santiago y a Juan, los hizo subir a un monte alto, aparte, a ellos solos...*

Como al principio de la perícopa de la declaración mesiánica de Pedro (8,27-30), se nombra aquí a Jesús en la frase introductoria[5], insinuando una relación entre las dos escenas.

Hay también una relación con la predicción sobre el destino del Hijo del hombre (8,31). Ante la violenta reacción a ella de Pedro, en nombre del grupo de discípulos (8,32), Jesús, mostrando su amor por ellos, quiere convencerlos, mediante una experiencia extraordinaria, de que sufrir la muerte por procurar a los hombres vida y plenitud no significa el fracaso del ser humano y de su proyecto vital, sino que, por el contrario, asegura el éxito definitivo de la existencia.

Para ello, separándolos del grupo, toma Jesús consigo a los tres discípulos más destacados, Pedro, Santiago y Juan, que son

[3] Sobre el día de la muerte de Jesús en Mc, vse. Mateos, *«Sabbata, sabbaton»* 31-36. El día de la muerte está situado entre los «dos días» y los «tres días»; en el evangelio se le señala como «aquel día» (2,20). Mc establece el cómputo por el valor de las cifras en sí mismas, dejando de lado el lapso real indicado por las expresiones «dos» o «tres días después», en las que de hecho se incluyen el día inicial y el final.

[4] Sobre el intervalo de seis días, Lagrange 228 entiende que Mc haya indicado el intervalo entre la confesión de Pedro y la transfiguración, pues estos sucesos forman el punto culminante de su evangelio, aunque extraña esta datación, por ser la única precisa fuera de la pasión; cf. Taylor 462; Gnilka II 33. Pesch II 119: La datación «seis días después», indica que la composición está ligada a un contexto (8,27-33). Radermakers 227: Los «seis días» aluden a la Fiesta de las Chozas, que tenía lugar seis días después del Día de la Expiación y celebraba la entronización real de Yahvé. Gundry 457 enlaza los seis días con la predicción de la llegada del reinado de Dios en 9,1, viendo en la transfiguración su cumplimiento. Ninguno de estos autores compara los casos en que aparece la prepos. *meta* con valor temporal. Cf. A. del Agua, *art. cit.* 345; Wenham-Moses, «There are Some Standing Here...» 148-151.

[5] Pesch II 118; cf. 10,32.

precisamente los que mayor resistencia ofrecen al mensaje [6], como lo hacían prever los sobrenombres que les impuso («Pedro/Piedra»; «los Truenos/los autoritarios», 3,16s Lect.) [7]. Sabe que ellos arrastrarán al grupo. Son los mismos que fueron testigos de la vuelta a la vida de la hija de Jairo (5,37), es decir, los que experimentaron el poder de Jesús sobre la muerte [8]. La selección que hace Jesús muestra que la resistencia se encuentra sólo en el grupo de discípulos, no en el otro grupo de seguidores (8,34: «la multitud»).

En este evangelio, «el monte», determinado, es símbolo de la esfera de Dios en contacto con la historia humana [9]. Mc habla aquí de *un monte alto*; probablemente, sin nombrarlo, alude al Sinaí, monte en el que tanto Moisés como Elías, personajes que van a aparecer en la escena, fueron testigos de una teofanía (Ex 34,1-8; 1/3Re 19,8-18). Jesús, por tanto, en este Sinaí simbólico, va a manifestarse tomando el puesto de Dios. Va a tener lugar para estos discípulos, representantes del Israel mesiánico, una trascendental («alto») manifestación divina [10]; Jesús los hace subir, pues ellos solos serían incapaces de alcanzar tal experiencia. La precisión *aparte* alude, como en los contextos anteriores (4,37; 7,33), a la incomprensión de estos discípulos [11]. Se los lleva aparte, a ellos solos, los más señalados, que determinan la actitud del grupo [12].

En los episodios anteriores, los discípulos habían reconocido ya a Jesús como el Mesías (8,30), pero han interpretado mal su

[6] La resistencia de Pedro ha quedado patente en 8,33, donde Jesús le aplicó el apelativo «satanás». La de Juan aparecerá en el episodio del que expulsaba demonios (9,38) y la de los dos hermanos, en la pretensión de ocupar los primeros puestos en el reino del Mesías (10,35).

[7] Para los sobrenombres dados por Jesús a Pedro, Santiago y Juan y su significado, vse. Mateos, *Los Doce* § 594-598, 629-634; Mateos-Camacho, *El Evangelio de Marcos* I 317-319.

[8] Los mismos tres discípulos serán tomados aparte por Jesús en Getsemaní (14,33).

[9] Cf. Mateos-Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos* 60-62.

[10] Para las diversas propuestas de identificación del «monte alto», el Tabor, el Hermón u otros, vse. Taylor 462. Según Gnilka II 33, el monte alto, lugar preferido de las teofanías, no debe ser identificado más de cerca y recuerda el monte de Dios, el Sinaí; cf. Rivera, «Interpretatio Transfigurationis» 100; Chilton, «The Transfiguration» 122.

[11] El término «aparte» (gr. *kat' idian*), que aparece por primera vez en 4,34 (nota fil.), indica siempre en Mc la incomprensión de los discípulos, cf. Mateos, *Los Doce* § 346-352; Mateos-Camacho, *El Evangelio de Marcos* I 405.

[12] De hecho, son los tres únicos discípulos de la lista de los Doce que pronuncian palabras en este evangelio. Andrés es mencionado fuera de la lista, pero no habla (cf. 1,29; 13,3).

mesianismo: «ven, pero no perciben» (4,12). Jesús ha pretendido corregir el error con su enseñanza, en la que exponía el destino del Hijo del hombre (8,31), pero ha fracasado (8,32).

Ahora va a intentar Jesús de nuevo que los tres discípulos más reacios cambien su falsa idea mesiánica y que acepten las consecuencias de la adhesión a él (cf. 8,34). La manifestación de que van a ser testigos les hará ver su condición gloriosa tras su victoria sobre la muerte. Quiere mostrarles el estado final del que entrega su vida para dar vida a la humanidad (cf. 8,31.35). Como lo ha indicado la datación «a los seis días», la escena anticipa lo que será la condición de resucitado.

Las dos acciones de Jesús con los discípulos: «los tomó consigo» y «los hizo subir», están en el texto de Mc en presente histórico («los toma consigo», «los hace subir»). Insinúa así el evangelista que en su época los discípulos siguen teniendo la misma necesidad de una experiencia que los lleve a aceptar el destino del Hijo del hombre.

3 *... y se transfiguró ante ellos: sus vestidos se volvieron de un blanco deslumbrador, como ningún batanero en la tierra es capaz de blanquear.*

Jesús cambia de aspecto («se transfiguró»). Mc describe esa transformación señalando la blancura resplandeciente de sus vestiduras. Estas son expresión de la persona y equivalen a la humanidad de Jesús [13]; al mismo tiempo, la designan colocándola en una categoría: el blanco deslumbrador simboliza la gloria divina [14]. Se manifiesta, por tanto, la condición divina de Je-

[13] Identificación del vestido con Jesús: 5,30: «¿Quién me ha tocado la ropa (*tôn himatiôn*)?»; 5,31: «¿Quién me ha tocado?». Para el simbolismo del manto (*himation*), vse. Mateos-Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos* 20-25.

[14] El color blanco reaparece en este evangelio en la vestidura del joven sentado en el sepulcro (16,5), figura de Jesús; nuevo vínculo de la transfiguración con la resurrección. Pesch II 120: La transformación de Jesús es una prolepsis, una descripción del esplendor de su resurrección, cf. Michaelis *leukos* 255; Rivera, *art. cit.* 101, 104; del Agua, «The Narrative of the Transfiguration» 345. Para Mann, *Mark* 357, la transfiguración no puede separarse de la predicción anterior de Jesús (8,31), sino que es una teologización de ella. Sobre el significado del vestido esplendente en el judaísmo, vse. Gnilka II 33; Reedy, «Mk 8:31-11:10 and the Gospel Ending» 192. Lenzen-Deis, *Marcos* 277: La tradición judía suponía que todas las figuras celestiales o sus vestidos se volvían resplandecientes apenas entraban en el espacio de la gloria de Dios; cf. Mally, *Marcos* 113. Gundry 471-476 expone las diversas opiniones sobre la relación entre transfiguración y resurrección; el mismo autor (458) opina que el auditorio helenista de Mc comprendería la transfiguración como una indicación de la divinidad de Jesús; cf. Behm, *morphê* 765-767.

sús, el que ha dado su vida por los hombres. La manifestación eclipsa y borra el aspecto de fracaso propio de la muerte.

Recalca Mc el origen no terrestre de este esplendor. De hecho, la mención del batanero sirve para explicitar que la blancura extraordinaria, la gloria que se muestra en Jesús no es mero fruto del esfuerzo humano, sino efecto de la acción divina en respuesta a su compromiso en favor de la humanidad.

El texto griego explicita el adverbio «así» («no es capaz de blanquear así)», cuyo significado está incluido en el «como» inicial. Es decir, por su compromiso y su entrega, el hombre puede llegar a cierta semejanza con Dios, pero la plena condición divina se debe a la respuesta de Dios a ese acto [15].

La transfiguración, en relación con la resurrección y, en consecuencia, con la muerte del Hijo del hombre, expresa el triunfo de la vida sobre la muerte; manifiesta al mismo tiempo la calidad de esa vida, que alcanza la plenitud de la condición divina.

Si los discípulos interpretan bien lo que están viendo, perderán el miedo a la muerte, con lo que serán plenamente libres, y, si fuera necesario, estarían dispuestos a entregar su vida (8,34.35), sabiendo que esa entrega desemboca en la condición divina del hombre, es decir, en su salvación definitiva. Se muestra aquí el pleno alcance de lo que Jesús había afirmado: «El que pierde su vida por causa mía y de la buena noticia la pondrá a salvo» (8,35) [16].

Aparición de Elías con Moisés
Reacción de Pedro

4 *Se les apareció Elías con Moisés; estaban conversando con Jesús.*

La segunda parte de la experiencia visual que se ofrece a los discípulos, el nuevo dato que han de ver y percibir es la relación del Antiguo Testamento con el Hombre-Dios.

No se dice que «lleguen» Elías y Moisés, sino que «se aparecen», como si una realidad escondida se hiciera visible. La construcción «Elías con Moisés» indica que el primero es secundario respecto al

[15] Cf. Pronzato, *Marcos* 249.
[16] Cf. Mateos, *Los Doce* § 606.

segundo (nota fil.), es como si el texto dijera: «Elías, además de Moisés». Señala así Mc que Moisés es el personaje principal [17].

Elías y Moisés se aparecen a los discípulos, aunque sin rasgos de gloria; representan, por tanto, las antiguas Escrituras, Ley y Profetas [18], como se han transmitido y son conocidas por el pueblo. Se explica que Moisés sea la figura principal, puesto que en el judaísmo se consideraba que los escritos de los Profetas eran un comentario de la Ley [19].

Las dos figuras son ambivalentes: Moisés, sacó a Israel de Egipto, fue el legislador que lo constituyó como pueblo, el fundador de las instituciones y anunciador de la llegada del Profeta (Dt 18,15); pero, al mismo tiempo, provocó la muerte de los primogénitos egipcios (Ex 11,1-10.29-30), pasó más tarde a espada a los israelitas idólatras (Ex 32,15-29), y sepultó en la tierra a Córaj, Datán y Abirán, que se rebelaron contra él (Nm 16,22-35). Elías representa a los profetas que predijeron la edad mesiánica e intuido la salvación universal, pero fue también el profeta de fuego (Eclo 48,1-9) que dio muerte a los sacerdotes de Baal (1/3Re 18,20-40) y a los enviados del rey (2/4Re 1,9-12). Al construir la frase anteponiendo Elías a Moisés, Mc pone de relieve la figura del celo abrasador. En Moisés puede fundarse el espíritu nacionalista; en Elías, el reformismo por la violencia [20].

Aunque Elías y Moisés se aparecen a los discípulos, no se di-

[17] Lagrange 229: Elías se menciona en primer lugar, lo que no indica un rango superior, pues llega *con* Moisés, que sigue siendo, por tanto, el personaje principal. Pesch II 123: Elías se interpreta como un precursor del Mesías-Hijo del hombre (cf. 8,29.31; 9,11-13); Moisés tiene en la tradición judía una referencia fija al Mesías. La aparición no tiene nada que ver con un retorno escatológico de estas dos figuras; cf. Bloch, «Die Gestalt des Moses in der rabbinischen Tradition» 170. Gnilka II 34: Al poner antes a Elías, contra la cronología, Mc da a entender que para él el componente escatológico es el más importante. Jesús introduce el tiempo final. No considera este autor la alusión a Ex 34,34s ni su significado. Gundry 459: Elías y Moisés son las dos únicas figuras del AT que vieron una teofanía en una montaña. Para la vuelta de Moisés con Elías, cf. Strack-B. IV 787. Sobre las tradiciones acerca de la vuelta de Moisés con el Mesías (no como precursor), vse. Le Déaut, *La Nuit Pascale* 298-303.

[18] Cf. Lagrange 229; del Agua, «The Narrative of the Transfiguration» 348; Mally, *Marcos* 113; Pronzato, *Marcos* II 50s.

[19] Cf. Farrer, *A Study in St. Mark* 55.

[20] En Mc, Moisés, como legislador, establece la discriminación religiosa (1,44), trasmite el mandamiento de Dios (7,10), frustra el plan de Dios (10,3.4), da la ley del levirato (12,19); se menciona además el episodio de la zarza ardiente (12,26). En la tradición judía, Moisés no aparece como precursor ni colaborador del Mesías, cf. Strack-B. I 756. Elías se menciona en Mc 6,14; 8,28; 9,4.5.11. 12.13; 15,35.36.

rigen a ellos: hablan únicamente con Jesús. Esto significa que el AT ya no tiene un mensaje para los discípulos más que a través de Jesús. Los dos personajes aparecen orientados y convergentes hacia él, en quien reconocen al Mesías que esperaban, dando a entender que la función de AT era preparatoria, figurativa y anunciadora del Hombre-Dios [21].

La frase «estaban conversando con Jesús» alude a Éx 34,35, donde el trato de Moisés con Dios en la Tienda del Encuentro se describe así: «(tenía el velo sobre la cara) hasta que entraba para conversar con él (con Dios)» [22]. Esta conversación equivalía a recibir instrucciones o mandatos de parte de Dios, para comunicarlos a los israelitas, como lo explicita Éx 34,34: «Cuando entraba Moisés a la presencia del Señor para hablar con él, se quitaba el velo hasta que salía. Y al salir exponía a todos los israelitas cuanto le había mandado el Señor».

En la escena de la transfiguración, por tanto, no sólo Moisés, el legislador, sino también Elías, el representante de los profetas, están recibiendo instrucciones o mandamientos de Jesús, que toma el lugar de Dios mismo. Se explica ahora el puesto secundario de Elías respecto a Moisés; sólo este último conversaba con Dios y recibía instrucciones de él; ahora, en cambio, también los profetas han de ponerse a la escucha de Jesús. Aparece así que la realidad del Hombre-Dios era la meta a la que apuntaba el pasado de Israel y su punto de referencia. Todo el Antiguo Testamento estaba en función del Hombre-Dios y se subordina a él. Suya es la última palabra; no tiene él que adaptarse a lo que dijeron Elías y Moisés, son éstos los que tienen que aprender de Jesús. Es decir, el mensaje de la Ley (Moisés) y de los profetas (Elías) no puede ya aducirse para invalidar o contrarrestar el modo de actuar o el mensaje del Mesías Hombre-Dios. Ofrece así Mc la pauta para leer el AT: todo lo que en éste se oponga o contradiga la actividad o la palabra de Jesús carece de valor: está obsoleto o era pura invención humana [23]. Jesús define la validez del pasado y es la norma para el futuro.

[21] Cf. Mateos, *Los Doce* § 607.

[22] Cf. Pesch II 122; Éx 33,9.11: Dios habla a Moisés en la Tienda del Encuentro (*lalein autô*); 34,29.34.35: Moisés habla allí a Dios (*lalein autô*) o con Dios (*syllalein*).

[23] Cf. Schultz, «Markus und das AT» 184-197: «Mc no evoluciona desde el AT hasta su teología, sino al revés, desde su kerigma del *Kyrios* y, en general, desde la tradición kerigmática del pagano-cristianismo se apropia de las tradiciones sobre Jesús y, con ello, del AT» (p. 188). Mc no asume toda la tradición palestinense judeo-cristiana, sino

La Ley y los Profetas, como fin en sí mismos, eran la base sobre la que se fundaba la ideología mesiánica de los letrados, compartida por los discípulos (8,33: «la idea de los hombres»). Ahora se muestra a éstos que Moisés y Elías no son absolutos, sino subordinados a la realidad de Jesús, el Hombre-Dios; que el AT sólo tiene validez en su referencia al Hijo del hombre. La condición divina del hombre era la meta, apenas esbozada y todavía oscura, del AT y, como tal, lo orienta y lo criba. El Hombre-Dios es el cumplimiento del designio divino y, teniéndolo ante los ojos, pueden apreciarse en la antigua Escritura los intentos abortados y las desviaciones que han existido respecto al designio de Dios.

Queda así patente la superioridad de Jesús y de su mensaje sobre la revelación del AT. Lo que diga Jesús está por encima de lo que hayan dicho Moisés y los Profetas. En consecuencia, los discípulos no pueden basarse en la ideología del judaísmo ni pueden simplemente encajar a Jesús en las antiguas categorías. Deben renunciar a ellas y adoptar las de Jesús, reteniendo de lo antiguo solamente aquello que, como tipo, anuncio o anticipación, concuerde con Jesús, el Mesías Hijo del hombre.

5 *Reaccionó Pedro diciéndole a Jesús: «Rabbí, viene muy bien que estemos aquí nosotros; podríamos hacer tres chozas: una para ti, otra para Moisés y otra para Elías».*

Pedro interrumpe el desarrollo de la escena. Reacciona a lo que ve, haciendo una propuesta. Se dirige exclusivamente a Jesús; lo considera, pues, el personaje central, con quien, además, ha tenido trato personal. Lo llama «Rabbí», apelativo que se usaba con los letrados, los que enseñaban ateniéndose a «la tradición

que se muestra crítico ante ella. Era la tradición del credo nomístico (Lc 16,17), halákico (Lc 12,2-12.22.34.35-36) y apocalíptico (Lc 13,18-30; 17,22-37) de la comunidad de Jerusalén (p. 189). La Ley nunca tiene para Mc función positiva. ¿Cómo puede encontrar el *thelêma Theou* en el AT? Según el principio de Mc 3,4: «Hacer el bien, salvar la vida». Lo que en el AT vaya contra esto queda eliminado. Este es el principio que sirve para los paganos (p. 194). Mc crea un canon dentro del canon del AT. La voluntad de Dios (3,35) la encuentra en el AT, pero no la identifica con la Ley mosaica ni con la palabra profética ni con la instrucción sacerdotal ni con la Mishná farisea. Es mucho más radical que Pablo (cf. Rom 7,12; 3,20). Por algo falta en Mc el término «Ley»; porque el *thelêma Theou* y el *logos Theou* no se confunden con la Torá ni con la Mishnah. La Ley, sus mandamientos y prohibiciones, son para Mc cosa humana o concesión mosaica; para los cristianos son cosa indiferente o, en cuanto se oponen a la voluntad de Dios, rechazable (p. 195).

de los mayores» (7,5)[24]. Al ver a Moisés y a Elías al lado de Jesús, juzga que éste no se aparta del AT interpretado por la tradición.

La propuesta de Pedro, en la que incluye a sus compañeros («nosotros»), y que espera sea aprobada por Jesús, consiste en hacer tres chozas, una para cada personaje. Empieza por una afirmación: «Viene muy bien que estemos nosotros aquí», con la que pondera la afortunada coincidencia de que ellos se encuentren presentes, implicando que existe una necesidad o conveniencia a la que los tres discípulos pueden subvenir. Se ofrecen a prestar un servicio a los tres personajes, que no pueden o no deben valerse por sí mismos.

La propuesta misma tiene dos aspectos, expresados por el término «chozas» y por el número «tres». El término «chozas» alude a la Fiesta de las Chozas o de los Tabernáculos[25], que tenía un marcado carácter mesiánico nacionalista, siendo, por lo que parece, la fiesta más popular del año, en la que se hacía revivir la esperanza de los bienes mesiánicos[26]. Este rasgo sugiere que Pedro asocia la transfiguración de Jesús con su condición de Mesías.

El número de «tres» chozas, es desglosado por Pedro en «una para ti, una para Moisés y una para Elías». Con su enumeración Pedro pone a los tres en el mismo plano, destruyendo la con-

[24] En Mc, este apelativo lo aplican a Jesús solamente Pedro (9,5; 11,21) y Judas (14,45): Pedro, caracterizado por su obstinación (8,33: Satanás) y por sus negaciones (14,66-72); Judas, por su traición (14,10-11). Se ve que Mc no hace «rabbí» sinónimo de «maestro» (cf. 4,38), título que Jesús se aplica a sí mismo (14,14). El apelativo «rabbí», en cambio, no es apropiado para Jesús en este evangelio; cf. Mateos, *Los Doce* § 609.

[25] Cf. Taylor 465. del Agua, *art. cit.* 349: La impropia reacción de Pedro representa su incomprensión. Su errónea interpretación está escenificada mediante la alusión a las tiendas que se erigían para celebrar la Fiesta de las Chozas. Esto prueba el intento de Pedro de retener la gloria de Jesús, separándolo de su pasión y muerte.

[26] Strack-B. II 774: En hebreo, las denominaciones de esta fiesta eran *hag suqqôt* o sencillamente *hag*, «la fiesta» (cf. 1Re 8,2; 12,32; Ez45,25, etc.), lo que muestra que era la más popular entre las fiestas judías. Josefo, *Antiq* 8,4,1, la llama *heortê hagiôtatê kai megistê*; cf. Mateos, *Los Doce* § 608; Mateos-Barreto, *El Evangelio de Juan* 363. Gnilka II 34s: La propuesta de construir tres chozas expresa el deseo de hacer permanente la situación experimentada. No ve probable la relación con la fiesta de las Chozas; tampoco se trata, según él, de una falsa valoración de Jesús, al que Pedro habría igualado con Elías y Moisés. Pero, al querer que permanezca la beatitud celeste esquivan de nuevo los discípulos la necesidad de la pasión. No tiene en cuenta Gnilka que Elías y Moisés no aparecen con rasgos gloriosos, ni interpreta el sentido de *syllaleô* o el apelativo Rabbí. Al contrario, Gundry 480: Pedro pretende honrar a Moisés y Elías igual que a Jesús; cf. Farrer, *A Study on Mark* 314.

vergencia de Moisés y Elías hacia Jesús y su dependencia de él; lo que en la visión aparecía como una subordinación (dos: Elías con Moisés, más uno: Jesús), él lo coordina (tres chozas: una, una, una). Las tres tiendas indican la validez e independencia de los tres personajes y de la función de cada uno: Jesús, el Mesías; Moisés, la Ley y las instituciones; Elías, el gran reformador[27]. Pedro explica así cuál es su idea de Mesías (cf. 8,29.33): el que sigue los modelos del AT. Para él, el AT no encuentra en Jesús su clave de interpretación ni juzga Jesús de su validez, sino que la tiene por sí mismo: Moisés y Elías son tan actuales y definitivos como Jesús mismo, es decir, la Ley (las instituciones) y los Profetas (las promesas mesiánicas) siguen ocupando el puesto de siempre, sin ser corregidas ni cernidas por la realidad del Hombre-Dios. Implícitamente, Pedro niega la novedad del mensaje de Jesús y, por ende, del reinado de Dios, que, según él, habría de ajustarse a los antiguos moldes.

De hecho, el apelativo «Rabbí» y la propuesta de Pedro están en la misma línea y definen la postura del discípulo y, con ella, la del grupo, como lo había hecho antes en su declaración mesiánica (8,29)[28]: Pedro proyecta su ideología en Jesús, asimilando su mesianismo al de la expectación popular (8,33); su propuesta da por supuesto que Jesús hace suyo el mesianismo nacionalista. La manifestación gloriosa no le ha servido para rectificar, sino para confirmar su falsa ideología. A pesar del anterior rechazo (8,33), Pedro sigue en sus trece; desea que Jesús asocie a su misión a Moisés y Elías[29].

Pedro ha visto, pero no ha percibido (cf. 4,12). Debería haber asociado la transfiguración con la resurrección del Hijo del hombre tras su muerte, anunciada en la enseñanza de Jesús al grupo (8,31), pero no lo hace. En lugar de haber comprendido «la idea de Dios», se ha confirmado en «la de los hombres» (8,33). Jesús es para él el Mesías nacionalista apoyado por la Ley y los Profetas. El «ser divino» de Jesús, manifestado en la transfigura-

[27] Lagrange 229s: Pedro se imagina que Moisés y Elías van a quedarse y que Jesús va a inaugurar ya su misión gloriosa. No ha entendido aún la lección de la cruz. Gundry 460: El hecho de que Pedro no proponga construir tiendas para él y los otros dos discípulos y la posición enfática de «para ti, para Moisés y para Elías» muestra que piensa en lugares de honor, como si Moisés y Elías compartieran con Jesús la gloria del Padre.

[28] Cf. Chilton, «The Transfiguration» 118, 120.

[29] Belo, *Marc* 222, propone como hipótesis de que los tres discípulos quieren que Jesús Elías y Moisés esperen en el monte mientras ellos reúnen un ejército zelota.

ción, lo interpreta en clave de «poder divino» del Mesías[30]. No comprende que lo que se ha manifestado es el estado final del Hombre que entrega su vida por la humanidad; Pedro lo considera, en cambio, un estado inicial, el punto de partida para emprender el camino del triunfo mesiánico tal como era interpretado en el judaísmo[31].

La reacción verbal de Pedro se encuentra en el texto de Mc en presente histórico (lit. «reaccionó Pedro y le dice»), insinuando que en la época del evangelista Pedro y sus compañeros siguen interpretando defectuosamente el mesianismo de Jesús.

6 *Es que no sabía cómo reaccionar, porque estaban aterrados.*

La inseguridad de Pedro tiene su origen en su terror y el de sus dos compañeros. En este pasaje, Mc no emplea, como en otras ocasiones, el verbo «temer» (cf. 4,41; 5,15.33.36; 6,20.50), sino un compuesto de valor intensivo, «estar aterrado». Como todo miedo o terror, nace de una sensación de amenaza: los discípulos se sienten amenazados por lo que están presenciando, y Pedro busca una manera de esquivar el peligro[32]. No sabe, sin embargo, cuál podría ser la reacción apropiada en la situación en que se encuentran[33].

Al dirigirse solamente a Jesús, muestra Pedro que ven la amenaza en él, no en Elías o Moisés. Los tres discípulos perciben que hay en Jesús una fuerza divina y temen que les sea desfavorable, quizá mortal. De hecho, al poner a los tres en el mismo plano, atribuyen a Jesús el espíritu del AT; la actitud intransigente respecto a los traidores, desobedientes o indóciles[34]. Temen que

[30] Strack-B. I 753: Al Rey Mesías lo reviste Dios con su propia vestidura, cf. Sal 21,6 LXX: «Lo has revestido de gloria y majestad». En 2Mac 11,8, el jinete celeste que va a aliarse con Israel lleva un ropaje blanco y armas de oro; puede ser figura del Mesías victorioso.

[31] Cf. Schmid, *Marcos* 248: A pesar de la predicción de la pasión que ha precedido, Pedro cree que la época de esplendor mesiánico ha dado ya comienzo. Sobre la obra del Mesías en la doctrina del judaísmo, cf. Mateos, *Marcos 13* §§ 713-718; Strack-B. I 67s.950.

[32] El miedo no se debe a la presencia de lo divino, pues no lo sentirán cuando aparezca la nube; cf. Gnilka II 35.

[33] Para Lambrecht, «The Christology of Mark» 270, la inseguridad de Pedro acentúa su errónea interpretación de la escena; cf. Snoy, «La rédaction marcienne» 436.

[34] Cf. Gn 9,6; Ex 20,5; 21,12-17; 31,13-16; 34,7; Lv 10,1-7; Nm 15,32-36; 35,31-32; Dt 17,12-13; 19,19-20; Is 1,2-9; 9,7-21; Ez 11,8-12; 15,6-8; Os 13.

Jesús transfigurado, acompañado de Moisés y Elías, les sea hostil. El término «aterrados» (*ekphoboi*) puede aludir a Dt 9,19 LXX: «Estoy aterrado (*ekphobos*) por la cólera y la ira, porque el Señor se exacerbó contra vosotros para destruiros»[35]. Lo que se ofrecía a los discípulos como punto de partida para un verdadero seguimiento, lo interpretan como amenaza/peligro[36].

De hecho, hace poco Pedro se ha atrevido a conminar a Jesús y a oponerse a su plan, y Jesús lo ha llamado Satanás, el Enemigo (8,33), reproche que alcanzaba a todos (8,33: «de cara a sus discípulos»). Por otra parte, Elías y Moisés, los que castigaron a los israelitas infieles y a los falsos profetas, son aliados de Jesús. Los tres discípulos no tienen dónde refugiarse ni pueden ofrecer resistencia. La manifestación de Jesús era una prueba de su amor por ellos; ellos la colorean de intransigencia y venganza[37]. Con el apelativo «Rabbí» Pedro ha recordado a Jesús la tradición. Con la propuesta de las chozas quiere congraciárselo y reparar sus fallos anteriores, poniéndose al servicio de los tres para evitar la cólera. Pedro pide una muestra de aceptación, de reconciliación o perdón por parte de Jesús.

Jesús ha intentado persuadirlos de dos maneras: primero, con su palabra, mediante la enseñanza y la instrucción (8,31-9,1); ahora, con una experiencia, la de su transfiguración (9,2ss). Las dos han fracasado: a la primera han sido sordos; en la segunda, ciegos. La subordinación del AT a Jesús la interpreta Pedro como integración; la potencia del Hijo del hombre, como posible amenaza[38].

Jesús les había insistido en que la verdadera salvación no consiste en la conservación a todo trance de la vida física, efímera, para obtener un triunfo mundano que quedará vaciado por la muerte (8,35s), sino en la plenitud humana, que conlleva la vida definitiva. Como ellos no habían aceptado esa premisa, no reconocen la plenitud cuando se presenta en forma de ex-

[35] Cf. 1Mac 13,2, donde el terror (*entromos kai ekphobos*) se debe a una amenaza para el pueblo.

[36] Cf. Lambrecht, *loc. cit.*: El terror subraya la falta de comprensión de los discípulos.

[37] En 4,41 sintieron miedo al constatar la fuerza extraordinaria de Jesús al calmar el viento y el mar, después que ellos le habían hecho el reproche.

[38] No recuerdan que, cuando Jesús manifestó su divinidad caminando sobre el mar, les dijo: «No temáis. Soy yo» (6,50); cf. 3,13: «a los que él quería», Mateos-Camacho, *El Evangelio de Marcos* I 311.

periencia visual. Proponen otra interpretación, según las categorías del judaísmo: la gloria y la fuerza que se manifiestan anuncian el triunfo terreno del Mesías y la derrota de sus enemigos.

La voz de la nube

7 *Sobrevino una nube que los cubría, y hubo una voz desde la nube: «Este es mi Hijo, el amado: escuchadlo».*

Después de la interrupción de Pedro, llega el tercer momento de la manifestación: el primero, la transfiguración, ha mostrado la condición divina de Jesús, la gloria definitiva del Hijo del hombre; el segundo, la aparición de Elías y Moisés, que el Hombre-Dios es la meta y el Señor del AT; ahora, en el tercer momento, Jesús es descrito como el Hijo de Dios, el que va a entregar su vida, el Profeta escatológico.

La presencia de la nube y la voz que de ella sale son el momento culminante de la manifestación, interrumpida por Pedro. La nube manifiesta y oculta al mismo tiempo la presencia divina [39]. El texto alude a Éx 40,35, donde aparece la nube que cubría con su sombra la Tienda del Encuentro, morada de Dios entre el pueblo: esta presencia se manifiesta ahora en Jesús y en la antigua revelación, representada por Moisés y Elías, en cuanto estaba orientada hacia él.

La aparición de la nube que cubre con su sombra a Jesús, Moisés y Elías [40], supone el rechazo de la propuesta de Pedro [41]: éste pretendía mantener a los tres personajes en el plano terreno

[39] Cf. Mateos-Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos* 63-64. Lagrange 230: La nube era la manifestación exterior de la presencia divina (Éx 16,10; 19,9.16; 24,15s; Lv 16,2; Nm 11,25; 14,14) y reposaba sobre el tabernáculo (Éx 40,29); en la escena de la transfiguración la nube toma el puesto de las tres chozas que Pedro había querido hacer; cf. Gnilka II 35.

[40] Cf. nota fil. Para Pesch II 125, la nube cubre a los discípulos (*autois*, que alude al v. 6); así Gundry 460. Al contrario, Gnilka II 35: La nube cubre al glorificado y a las dos figuras celestes; esta relación aparece clara por la unión con el v. 5. La aparición de la gloria del Señor y de la nube, como se había manifestado en tiempo de Moisés, se esperaba, según 2Mac 2,8, para el tiempo final. Como en Éx 24,16, Dios habla desde la nube. Puede añadirse que, desde el punto de vista del narrador, el hecho de que la voz proceda de la nube (*ek*, «desde la nube») indica que los discípulos no están cubiertos por ella; cf. Schmid, *Marcos* 248.

[41] Gundry 460: La nube que cubre con su sombra corrige la propuesta de Pedro; del Agua, *art. cit.* 349.

(«tres tiendas»), esperando de ellos la instauración del reinado del Mesías; Dios, en cambio, hace ver que el estado glorioso de Jesús y la realidad de sus acompañantes no se sitúan en este mundo, sino que pertenecen a la esfera divina [42]. Nueva ocasión para que los discípulos comprendan el sentido de la escena.

Hay un paralelo con la escena del bautismo: allí hubo una voz del cielo (1,11); aquí una voz de la nube. El cielo representa la morada divina permanente; la nube, la manifestación ocasional («sobrevino»). La alusión al bautismo muestra que la gloria que se ha mostrado en Jesús procede de la bajada del Espíritu sobre él, cuyo efecto fue declarado por la voz celeste.

Las palabras que salen de la nube, con la autoridad de Dios mismo, se dirigen a los discípulos y les dan la interpretación de lo que han visto [43]. En la frase: «Éste es mi Hijo», el pronombre «éste» excluye a Moisés y Elías, mostrando la preeminencia de Jesús; el apelativo «mi Hijo», define que el ser de Jesús, el Ungido por el Espíritu, procede de Dios, que su actuar es el de Dios, que sus palabras son las de Dios. Como en el bautismo, alude a Sal 2,7: «Hijo mío eres tú», dicho del rey ungido (v. 2), pero el Ungido-Mesías no será el que «gobierne a las naciones con cetro de hierro» ni el que «las quebrará como jarro de loza» (v. 9), sino el que entregue su vida para dar vida a toda la humanidad.

Precisamente, la denominación «el amado» explicita la relación entre Dios y Jesús; alude al hijo único Isaac, que iba a morir, pero vivió (Gn 22,2); el Padre/Dios acepta el compromiso de Jesús, que lo llevará a la muerte, y refrenda el mensaje propuesto por Jesús mismo en 8,31 sobre el destino del Hijo del hombre [44].

[42] Cf. Chilton, «The Transfiguration» 121: Los discípulos suponían que Jesús, Moisés y Elías debían tener tiendas separadas hechas por mano de hombres, pero la aparición de la nube corrige esta idea: los tres comparten la sombra de la Shekiná divina. Por otra parte, el hecho de que la nube descanse sobre el monte indica que éste representa el lugar de la presencia-actividad divina en la tierra; en él se unen tierra y cielo, cf. Mateos-Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos* 60-62.

[43] Cf. Gnilka II 35. Voz de la nube, cf. Éx 24,15-18; Dt 31,15s. Radermakers 228: La voz ilumina a los discípulos sobre la verdadera identidad del Mesías que Pedro ha reconocido hace poco. De hecho, corrige la idea mesiánica implicada en la declaración de Pedro (8,29). del Agua, *art. cit.* 350: La voz de la nube confirma el mesianismo de Jesús expuesto en la predicción de su muerte-resurrección (8,31-33).

[44] Radermakers 210: El título «el Hijo amado» de Dios, que recuerda al mismo tiempo la realeza mesiánica (Sal 2,7), y el destino del Siervo de Yahvé (Is 42,1), confirma la verdad de lo que Pedro no ha aceptado aún: que la glorificación del Mesías se realiza a través de su sufrimiento.

La advertencia «escuchadlo» presenta a Jesús como el único maestro, que asume la figura del Profeta escatológico, del nuevo Moisés (Dt 18,15.18), el que propone la palabra definitiva de Dios [45]. Los discípulos no tienen que escuchar ya a Moisés y Elías, sino a Jesús, que ilumina el designio divino en la historia, lo mismo respecto al pasado que en el presente. El AT no tiene nada que decir directamente a los discípulos; Jesús es su único intérprete, lo que salga de su boca es lo único válido. No hay, pues, dos revelaciones en paralelo. Jesús es la última relectura del pasado y juzga de su vigencia.

No hay reacción de los discípulos a la voz que sale de la nube; ellos, que no han aceptado la predicción del destino del Hijo del hombre, que anunciaba su muerte y resurrección (8,31), no reaccionan con temor a las palabras divinas, aunque el texto de Dt 18,19, en relación con el Profeta escatológico, decía: «a quien no escuche las palabras que pronuncie en mi nombre, yo le pediré cuentas». Subraya así el evangelista la falta de comprensión de los discípulos; siguen tan convencidos de su ideal mesiánico, que ni siquiera la intervención divina es capaz de hacerlos cambiar. Interpretan la voz de la nube, que define a Jesús, como un refrendo de las esperanzas nacionalistas que han depositado en él.

Final de la escena

8 *Y de pronto, al mirar alrededor, ya no vieron a nadie más que a Jesús solo con ellos.*

Se verifica un cambio repentino: se vuelve a la situación anterior a la experiencia. «Mirar alrededor» incluye el ámbito en que antes aparecían los tres personajes. Se encuentra por primera vez en la perícopa el verbo «ver» (vieron); antes se ha dicho «se transfiguró ante ellos» (v. 2), «se les apareció Elías con Moisés» (v. 4), ahora vuelve el punto de vista de los discípulos. «No vieron a nadie» alude a Moisés y Elías; ven únicamente «a Jesús», que está solo, independiente del pasado. Se constata que ha terminado la visión.

Jesús está «con ellos», como siempre lo había estado: la gloria

[45] Gnilka II 36: «El Hijo amado» ha de ser tomado como un título mesiánico; como Hijo de Dios tiene también Jesús los rasgos del profeta escatológico.

manifestada no separa a Jesús de los suyos. Contra la propuesta de Pedro, Elías y Moisés han desaparecido, no tienen ya misión en la historia, sólo permanece Jesús, y a ese Jesús de siempre es al que hay que escuchar; es él el único maestro y profeta.

El peligro que temían los discípulos ha desaparecido, sin que les suceda nada. Jesús está con ellos como antes y ni siquiera les reprocha su actitud. Pero, pasado el terror, no reaccionan; aunque es evidente que la interpretación que lo provocó estaba equivocada, no hacen comentario alguno. La revelación divina misma no hecho vacilar sus convicciones. Se esperaría al menos de ellos una palabra de rectificación, reconocimiento u homenaje, pero el evangelista no la inserta.

Bajada del monte. Orden de secreto

9 *Mientras bajaban del monte les advirtió que no contasen a nadie lo que habían visto hasta que el Hijo del hombre resucitase de entre los muertos.*

El relato de la bajada del monte describe la vuelta desde la esfera divina a la historia. Ahora ya no se nombra a Jesús; en la primera parte del relato, su nombre ha aparecido cuatro veces (vv. 2.4.5.8).

Jesús toma la iniciativa. La falta de reacción positiva de los discípulos ha hecho ver que el cambio pretendido no se ha efectuado. Por eso Jesús les prohíbe divulgar lo que han visto, es decir, toda la experiencia anterior, que han interpretado mal, en clave de poder; en lugar de corregir su idea mesiánica, los discípulos se han confirmado en ella, y Jesús no quiere que la difundan, pues induciría a otros al mismo error [46]. Sólo cuando su gloria quede vinculada con su rechazo y muerte, podrán contarlo. La resurrección se verá entonces como la rehabilitación del que murió en la cruz y el coronamiento glorioso de su entrega; ya no habrá equívoco alguno y podrá darse la verdadera interpretación de lo que han visto, colocarlo en su lugar, como con-

[46] Gundry, *Mark* 462, atribuye la prohibición a que una publicación prematura de lo sucedido neutralizaría tanto la enseñanza de que el Hijo del hombre había de padecer como la exhortación a cargar con la cruz (8,31-34). Hooker, *Son of Man* 128-129, no explica el episodio. Pesch II 127: El sufrimiento del Hijo del hombre se comprenderá solamente después de su resurrección.

secuencia del don de la vida. Lo sucedido se relatará como la anticipación de la resurrección misma y servirá para interpretarla [47].

El dicho de Jesús pone la escena de la transfiguración bajo el signo del Hijo del hombre [48]. Jesús intenta así inculcar a los discípulos que el destino de ellos es el mismo suyo, que también para ellos la actividad en favor de los hombres acarreará una oposición que podría llegar a causarles la muerte, pero que ese final no será el fracaso que temen: también ellos están destinados a alcanzar el estado glorioso que se ha manifestado en él y que es la culminación de la condición humana.

Las palabras de Jesús sobre la resurrección, que mencionan la muerte («de entre los muertos»), son un compendio de la predicción anterior del destino del Hijo del hombre (8,31). Para los discípulos es una nueva ocasión de comprender y rectificar.

10 *Ellos se atuvieron a este aviso, aunque discutían entre sí qué significaba aquel «resucitar de entre los muertos».*

Después de oír la voz de la nube, deberían escuchar a Jesús, pero sólo le obedecen, sin comprender el contenido de sus palabras. Discuten «entre ellos», dentro de su círculo; no le preguntan a él ni le exponen sus dudas. A pesar de la insistencia de Jesús, la muerte del Mesías no entra en sus cálculos; siguen en la idea mesiánica que excluía la muerte y aseguraba el triunfo [49]. Por eso no se explican que hable de resurrección de entre los muertos [50]. La nueva ocasión de comprender que Jesús les da queda desperdiciada.

El pasaje muestra la resistencia de aquellos hombres a desprenderse de la tradición en que han vivido y a abandonar anti-

[47] Gnilka II 41: Con el v. 9 orienta Mc el relato de la transfiguración hacia la resurrección.

[48] Pesch II 127: La prohibición de hablar indica que lo que los discípulos han visto anticipadamente es el esplendor de la resurrección del Hijo del hombre. Bonnard, *Mateo* 382, nota además que Mc usa el estilo indirecto, Mt el directo, haciendo más clara la narración, y que cambia el verbo *diesteilato* de Mc por *eneteilato*, característico de Mt, que denota una orden precisa, un mandato expreso (Mt 4,6; 19,7; 28,20). Gundry, *Mateo* 346, estima que el cambio de «lo que habían visto» (Mc) por «la visión» (Mt 17,9: *horama*) tiene por objeto resaltar el carácter teofánico de la transfiguración.

[49] Lagrange 234: Después de haber visto al Mesías ya glorioso, debían comprender menos que nunca la necesidad de su muerte.

[50] Gnilka II 41: Al preguntarse por el significado de la resurrección de Jesús muestran su incomprensión.

guos ideales de gloria y triunfo terreno. Pone de manifiesto en primer lugar cómo una mentalidad cerrada que no se deja cuestionar filtra y deforma los datos que se le ofrecen. Han interpretado la gloria manifestada en la transfiguración como intrahistórica: siguen esperando que ese poder y esa gloria se manifiesten en la vida mortal de Jesús, al servicio de su triunfo mesiánico. Se hace patente además el estrecho horizonte ideológico de los discípulos, limitado a la vida terrena, su mezquino concepto de salvación, reducido al éxito en la tierra, su desconocimiento del amor de Dios y del valor supremo de un amor a los hombres que no vacila ni ante la muerte. La reacción de los discípulos delata su falta de perspectiva y de madurez, causada por la ideología nacionalista judía, que limita su campo de visión y les impide el desarrollo personal.

Pregunta de los discípulos sobre Elías. Respuesta de Jesús

11 *Entonces le hicieron esta pregunta: «¿Por qué dicen los letrados que Elías tiene que venir primero?»*

Sin haber encontrado una explicación al dicho de Jesús, los discípulos le proponen una pregunta que muestra su desacuerdo con la doctrina mesiánica de los letrados y le piden una aclaración [51].

Basándose en el texto de Mal 3,23, los letrados sostenían que la llegada del Mesías tendría lugar cuando Elías, vuelto del cielo, hubiera efectuado la restauración de Israel, reconciliando a los padres con los hijos, exigiendo el cumplimiento de la Ley y reconstituyendo las tribus [52]. La vuelta de Elías equivaldría a una

[51] El desacuerdo con los letrados se podrá de manifiesto en la perícopa siguiente (9,14); los discípulos están de acuerdo con ellos en el ideal judío, pero no en el modo de alcanzarlo.

[52] La vuelta de Elías al fin de los tiempos era un firme artículo de fe en el judaísmo. La creencia se basaba en Mal 3,1.23, donde Elías se describe como precursor del dia del Señor y pacificador entre padres e hijos (en los LXX se amplía a todos los israelitas), para evitar que Dios castigara la tierra con el anatema. En Eclo 48,10, dice el texto hebreo: «De él [Elías] está escrito que está preparado para el tiempo señalado, para apaciguar la ira de Dios antes de la conflagración, reconvertir los corazones de los padres hacia los hijos y restaurar las tribus de Israel». El texto de los LXX es un poco distinto: «Estaba designado (*katagraphels*) para reprochar a sus tiempos, calmar la ira antes de su explosión (*kopasai orgên pro thymou*), convertir el corazón del padre hacia el hijo y restaurar (*katastêsai*) las tribus de Israel». Este texto se inspira en Mal 3,23 y en Is 49,6,

intervención divina en la historia del pueblo, con la connotación de violencia propia de la figura de este profeta [53]. Entonces llegaría el reinado del Mesías.

Los discípulos no saben responder a estos argumentos, pero, sin que se haya presentado Elías a preparar la llegada del Mesías, han visto en la transfiguración la gloria de Jesús; además, al disociarla de su muerte, piensan que ese poder va a ser utilizado para conseguir la victoria sobre sus adversarios y el triunfo político. Por eso estiman que no se requiere ya la labor preparatoria de Elías para lograr ese triunfo, y se preguntan si, a pesar de los textos de la Escritura, los letrados no estarán equivocados. Esta actitud coincide con el espíritu reformista violento que han mostrado desde que fueron llamados (1,16.20.29-31 Lect.), espíritu que no concuerda con la actitud pasiva de los fariseos, para quienes el reinado de Dios es obra de Dios solo y hay que esperar a que él actúe.

Para los letrados, la venida de Elías es necesaria («tiene que») por designio antecedente de Dios, pues, según ellos, es Dios quien dirige la historia. Para Jesús, por el contrario, como lo ha expresado en el anuncio de su muerte-resurrección (8,31), el rechazo y la muerte del Hijo del hombre no son resultado de una voluntad divina antecedente, sino consecuencia inevitable («tiene que») de la oposición de los hombres al designio divino. No es Dios, sino los hombres quienes hacen la historia.

La duda de los discípulos sobre la vuelta de Elías confirma que estaban persuadidos de que la transfiguración miraba a la instauración del reino mesiánico y que era la gran ocasión para comenzar la acción reformista sin perder tiempo. Para ellos, Jesús, como Mesías, podía por sí mismo restaurar a Israel sin ne-

donde se describe la misión del Servidor de Yahvé: *tou stêsai tas phylas Iakôb kai tên diasporan tou Israêl epistrepsai*; cf. Gnilka II 41.

En la tradición rabínica aparece Elías como el que prepara el camino de Dios o bien como precursor del Mesías. Pero los rabinos añadieron elementos nuevos: que sería el gran colaborador del Mesías hijo de David y el sumo sacerdote del tiempo mesiánico. Además de la reconciliación en las familias y de la restauración de las tribus, Elías restauraría la pureza de las familias israelitas: purificaría el pueblo de las familias ilegítimas, porque Israel se salvaría sólo por el mérito de la pureza de sus matrimonios, «y Dios haría reposar de nuevo su gloria sólo sobre las familias de linaje legítimo», lo que se interpretaba de manera más o menos rigorista, cf. Radermakers 228; Jeremias, *Jerusalén* 313-314; Strack-B. IV 764-798 (779ss), Excursus 28: «Der Prophet Elias nach seiner Entrückung aus dem Diesseits».

[53] Cf. Eclo 48,1-7; 1/3 Re 18,40; 19,10.14; 2/4 Re 1,10. 12.14.

cesidad de la previa intervención de Elías. Éste se les ha aparecido, pero no como precursor de Jesús. Muestran de nuevo estar poseídos, como los fariseos, aunque con un sesgo distinto, por la ideología del poder: para los fariseos, Elías, el profeta de fuego, debía poner orden en Israel de manera contundente, para preparar la llegada del Mesías; para los discípulos, dada la fuerza divina que han apreciado en Jesús, no hace falta preparación alguna: el Mesías mismo puede cambiar radicalmente la situación.

Esta mentalidad deja ver un falso concepto de Dios y, en consecuencia, del hombre. Los discípulos piensan que Dios se impone a los hombres, sin respetar su libertad. No creen en el amor de Dios, sino en su poder. Para ellos, las situaciones se arreglan y se enderezan con la fuerza, desde fuera, de modo tajante, no a través de la conversión y del lento madurar de la persona y de la humanidad. Por su falso concepto de Dios, no creen en el hombre y en sus posibilidades.

12 *El les repuso: «¡De modo que Elías viene primero y lo restaura todo! Entonces, ¿cómo está escrito que el Hijo del hombre va a padecer mucho y a ser despreciado?»*

Jesús contesta a la duda: menciona en primer lugar la doctrina de los letrados, basada en Mal 3,23, explicitando el papel de Elías, pero muestra a continuación que esta creencia se opone a otros textos de la Escritura [54]. Se enfrentan dos interpretaciones contrapuestas: los letrados se basan en la Escritura, Jesús también («está escrito») [55]. Como ha aparecido en la escena anterior con Moisés y Elías, él determina el valor de los diferentes libros o pasajes del AT [56].

[54] Siguiendo a Wellhausen 76, Gnilka II 39 traduce la primera frase en forma interrogativa, para indicar que Jesús no corrobora la opinión de los letrados; cf. Marcus, «As It has Been Written» 47s. Hooker, *Son of Man* 131, propone para la frase siguiente esta puntuación: «¿Cómo está escrito sobre el Hijo del hombre? Que va padecer mucho y ser despreciado». Para ello, interpreta el v. 12a como afirmación de Jesús, en vez de como opinión de los letrados, lo que carece de probabilidad. En la misma línea, Gundry 464s opina que Jesús espera una nueva vuelta de Elías antes del fin «para restaurarlo todo»; cf. Taylor 469.

[55] Se trata, como acertadamente nota Marcus, *art. cit.* 46-48, de un caso de contradicción entre dos textos de la Escritura. A continuación, pp. 48-55, 58, estudia los procedimientos rabínicos para superar las contradicciones y los compara con el texto de Mc. Una regla hermenéutica usada para el tratamiento de un texto bíblico se aplica a un midrash cristiano.

[56] Cf. Marcus, *art. cit.* 57: El pasaje subraya que la interpretación del AT en el Nuevo tiene un punto de partida cristológico. El AT no se lee en el Nuevo siguiendo una lí-

Jesús niega que Elías vaya a restaurar a Israel, y la prueba es que el Mesías-Hijo del hombre, cuyo prototipo es Jesús, va a padecer mucho (alusión clara a 8,31) y a ser despreciado (Sal 89/88,39: del rey Mesías) por parte de las autoridades judías [57]. No menciona la muerte del Hijo del hombre, sólo el padecimiento y el rechazo, completando lo implicado en la prohibición anterior (v. 9). Basta esto para refutar a los letrados [58]: no habrá triunfo, sino desprecio. Al mismo tiempo, anunciando otra vez el destino del Hijo del hombre, Jesús invalida la expectación mesiánica que albergan los discípulos.

Al utilizar de nuevo la denominación «el Hijo del hombre» recuerda Jesús a los discípulos que todo el que aspire a la plenitud humana y se proponga fomentarla en otros será objeto de persecución por parte de los poderes religiosos judíos; que el destino que ellos tienen que esperarse no será diferente del suyo. Han de descartar toda expectativa de triunfo terreno.

13 *«Os digo más: no sólo Elías ha venido ya, sino que lo han tratado a su antojo, como estaba escrito de él».*

Jesús responde a la cuestión de la llegada de Elías, desmitificándola y afirmando que ya ha tenido lugar. Alude con toda evidencia a la figura de Juan Bautista, que no ha cumplido lo predicho en el texto de Mal 3,23, sino lo narrado en textos donde Elías, como personaje histórico, aparece perseguido (cf. 1/3Re 19,1-4). No ha habido una intervención milagrosa de Elías en la historia, ni una actuación al margen de la libertad humana, sino que la suerte de Juan ha dependido de la actuación libre de los malvados.

De hecho, Juan se ha mostrado como un Elías por su vestido

nea continua que parte de una expectativa no ambigua y llega a un indiscutible cumplimiento, sino que es releído a través de la figura del Mesías crucificado.

[57] Cf. Sal 88/89,39: *Sy de aposô (has desechado) kai exoudenôsas (despreciado), anebalou (rechazado) ton Khriston sou.* Jesús lo aplica al Hijo del hombre; los verbos son permisivos, «has dejado que». Según Marcus, «As It Has Been Written» 43-45, el pasaje de Mc no alude directamente a un texto determinado del AT ni a una tradición exegética judía, sino a una interpretación cristiana de varios pasajes veterotestamentarios, probablemente (con Dodd) Dn 7 y Sal 80, en los que la figura del Hijo del hombre tiene una dimensión corporativa. La fórmula «como está escrito» introduce así una conclusión exegética más que una cita, conforme a la práctica judía de aquel tiempo.

[58] Lagrange 236: ¿Cómo la pasión podría seguir a la restauración?

(1,6 Lect.)[59] y por su celo contra el rey violador de la Ley (6,18). Implícitamente compara Jesús el trato que Juan ha recibido de Herodías (Mc 6,17-28) con el que Jezabel dio al profeta (1 Re 19,2-10)[60]. Juan ha sido el precursor del Mesías, pero no como se esperaba de Elías: ha intentado preparar al pueblo no amenazando con castigos, sino invitando a todos a romper con la injusticia; ha mostrado que la obra de Dios en el mundo no se realiza avasallando la libertad humana, como esperaban los letrados, sino que está sujeta a vicisitudes según la actitud de los hombres[61]. «Lo han tratado a su antojo» (cf. 6,17-29), porque ha estado sujeto al arbitrio de un déspota[62]. «Como estaba escrito de él», se refiere a 1/3Re 19,2-10, pero Dios no ha salvado a Juan milagrosamente, como había hecho con Elías[63].

Para Jesús, es falsa la doctrina de los letrados, que no respeta la libertad del hombre, y enfoca de manera diferente la idea de la salvación, que no es obra de acciones extraordinarias de Dios ni se limita sólo a Israel. Lo sucedido con Elías/Juan confirma lo que va a suceder con Jesús; pone en evidencia lo parcial de la interpretación del AT por parte de los letrados e incluso la mitificación de Elías hecha por el texto profético (Mal 3,23).

Los discípulos pedían una explicación, pero ciertamente no en el sentido de la que les ha dado Jesús.

[59] Se menciona en 1,6 el cinturón de cuero de Juan Bautista, que en 2/4 Re 1,8 aparece como distintivo de Elías; cf. Mateos-Camacho, *El Evangelio de Marcos* I 73.

[60] Lagrange 237: Lo que ha sido escrito de Elías, a saber, que ha sufrido por la justicia por causa de una mujer malvada y de un rey débil (1/3Re 17-19) se ha realizado también en aquel de quien Elías era tipo. El destino de Elías sirve de tipo al de Juan.

[61] Gnilka II 42: La expectativa según la Escritura de que Elías/Juan lo habría puesto todo en orden, que el Bautista habría debido tomar sobre sí (insinuada en 1,2), chocó contra la falta de disposición de los hombres a la enmienda; Jezabel y Herodías, en su odio contra los hombres de Dios, refuerzan el paralelo de la persecución. Radermakers 229: Elías no es el triunfador esperado, sino el profeta perseguido (1/3Re 19,1-2) y lleno de celo por Yahvé (1/3Re 19,10).

[62] Lagrange 236 cita 2Mac 7,16: «hacer lo que quieres» , *ho theleis poiein*, que denota el poder absoluto y arbitrario.

[63] Gundry 465: «como estaba escrito» de Elías: en 1/3Re 19,2.10 se habla sólo del intento de quitar la vida a Elías. Lo que los enemigos de Elías querían hacer pero no consiguieron, lo han conseguido los enemigos de Juan.

III. 9,14-27 *Fracaso de los discípulos. El chiquillo epiléptico*
(Mt 17,14-20; Lc 9,37-43a)

[14]Al llegar adonde estaban los discípulos vio en torno a ellos a una gran multitud y a los letrados, discutiendo con ellos.

[15]Al verlo, toda la multitud quedó desconcertada; pero en seguida, echando a correr, se pusieron a saludarlo.

[16]El les preguntó:

—¿Por qué discutís con ellos?

[17]Uno de la multitud le contestó:

—Maestro, te he traído a mi hijo, que tiene un espíritu mudo.
[18]Dondequiera lo agarra, lo derriba, echa espumarajos, rechina los dientes y se queda rígido. He pedido a tus discípulos que lo expulsen, pero no han sido capaces.

[19]Reaccionó él diciéndoles:

—¡Generación sin fe! ¿Hasta cuándo tendré que estar con vosotros?, ¿hasta cuándo tendré que soportaros? Traédmelo.

[20]Se lo llevaron y, en cuanto lo vio, el espíritu empezó a retorcerlo;
cayó por tierra y se revolcaba echando espumarajos. [21]Entonces le pre-
guntó a su padre:

—¿Cuánto tiempo hace que le pasa esto?

Respondió:

—Desde pequeño; [22]y muchas veces lo ha tirado al fuego o al agua
para acabar con él. Si algo puedes, conmuévete por nuestra situación y ayúdanos.

[23]Jesús le replicó:

—¡Ese «si puedes»! Todo es posible para el que tiene fe.

[24]Inmediatamente el padre del chiquillo dijo gritando:

—¡Tengo fe, ayúdame en la que me falta!

[25]Al ver Jesús que una multitud acudía corriendo, conminó al espíritu inmundo:

—¡Espíritu mudo y sordo, yo te lo ordeno: sal de él y nunca vuelvas a entrar en él!

[26]Entre gritos y violentas convulsiones salió. Se quedó como un ca-

dáver, de modo que todos decían que había muerto. [27]Pero Jesús, agarrándolo de la mano, lo levantó y se puso en pie.

NOTAS FILOLOGICAS

14 *Al llegar... vio*, gr. *eltbôn... eiden* (Nestle-Aland: *eltbontes... eidon*), lectura bien atestiguada críticamente y exigida por el artículo de totalidad en la frase *adonde estaban los discípulos*, gr. *pros tous mathetas*; así Wellhausen 72s; Reploh, *Lehrer* 220; Gnilka II 46; cf. Taylor 470,472; Pesch II 138 nota; Gundry 494. Nótese la ausencia del posesivo *autou* con *tous mathetas*, cf. Taylor 472.

en torno a ellos, gr. *peri autous*; cod. D: *pros autous*.

una gran multitud, gr. *okhlos polys*; en esta perícopa, como en otras dos anteriores (3,20.32; 5,21.24b), aparecen sucesivamente dos multitudes indeterminadas (cf. v. 25).

los letrados, gr. *tous grammateis* (cod. D, en paralelo con 9,11: *hoi grammateis*; cf. 8,11: *hoi pharisaioi*); cf. 1,22; 2,6.16; 3,22; 7,1.5; 8,31. La omisión del artículo en la mayoría de los codd. parece responder a un criterio historicista.

discutiendo con ellos, gr. *syzêtountes pros autous* (cod. D: *autois*), participio pres. durativo (cf. 1,27; 8,11: *êrxanto syzêtein autô*; 9,10.14.16; 12,28). El participio tiene por sujeto tanto a «la multitud» como a «los letrados».

15 *Al verlo*, gr. *idontes auton*, concordancia *ad sensum* con *ho okhlos*, Robertson 407.

quedó desconcertada, gr. *exethambêthesan*, «quedaron desconcertados», concordancia *ad sensum* (cod. D: *ethambêsan*), cf. 14,33; 16,5.6; el preverbio *ek* tiene valor perfectivo, Robertson 596s.

pero, gr. *kai* adversativo; cf. Reiser 111.

en seguida, gr. *euthys* (cod. D: *eutheôs*), colocado por anticipación expresiva al principio de frase, pero cuyo antecedente es *exethambêthêsan* y el consecuente complejo *prostrekhontes êspazonto*, cf. Mateos, «*Euthys*» § 61.

echando a correr, *prostrekhontes* (cod. D: *proskhaírontes*), cf. 10,17, part. pres. que, tras el aor. *ethambêthesan* adquiere carácter incoativo. cf. Mateos, *El Aspecto* § 233.

se pusieron a saludarlo, gr. *êspazonto auton; aspazomai*, cf. 15,18.

16 *les preguntó*, gr. *epêrôtêsen autous*, cf. 5,9; 7,5.17; 8,23.27.29; 9,11.21.28; l.v. *tous grammateis*.

¿Por qué discutís con ellos?, gr. *ti syzêteite pros autous*, cf. 9,10: *pros heautous syzêtountes ti* y 9,14: *pros autous syzêtountas*; dado que *syzêteô* se construye con *peri* para indicar el objeto de la disputa (Bauer, *Wörterbuch s.v.*), debería considerarse *ti* como interrogativo, no como complemento directo, cf. Gundry 488. Las variantes (no señaladas por Nestle-Aland) en lugar de *autous* son numerosas: *hautous, heautous, allêlous*;; cod. D.: *en hymin*, vse. Taylor 473; Metzger, *Textual Commentary* 100.

17 *Uno*, gr. *heis*, equivalente del indefinido *tis*, «uno, alguien», cf. Zerwick § 155; Black, *Approach* 249; Pesch II 143; Doudna 33.

maestro, gr. *didaskale*, cf. 4,38; 5,35.

espíritu, gr. *pneuma*, cf. 1,23.26.27; 3,11.29.30; 5,2.8.13; 6,7; 7,25; en esta

perícopa aparece cuatro veces: vv. 17, 20, 25 *bis*; no se encuentra el término *daimonion*.
mudo, gr. *alalon*, cf. 7,37; se atribuye al espíritu el efecto que causa.

18 *Dondequiera*, gr. *hopou ean*.
agarra, gr. *katalabê* (sólo aquí en Mc), en sentido hostil.
lo derriba. gr. *rêssei auton; rêssô*, distinto de *rêgnymi*, «romper», «reventar» (2,22), aunque quizá en la koiné se hubieran fundido los dos verbos, Blass § 101/72; cf. Taylor 474. *rêssei* (jónico); cod. D: *rassei*, por purismo, sin complemento, Lagrange 239.
echa espumarajos, gr. *aphrizei*, «echar espuma por la boca».
rechina los dientes, gr. *trizei tous odontas*; *trizô* (sólo aquí en el NT) en uso transitivo, Blass § 148/2.
se queda rígido, gr. *xerainetai*, cf. 3,1; *xerainô*, «secarse», «marchitarse», «quedar tieso/rígido»; según Taylor 474, *xerainetai* expresa la palidez que acompaña al completo agotamiento.
he pedido... que, gr. *eipa... hina; legô*, especificado por el contexto; *hina* completivo, no final, cf. 3,9.
que lo expulsen, gr. *hina auto ekbalôsin; ekballô* referido a espíritus, 1,34.39; 3,15.22.23; 6,13; posición enfática de *auto*, Gundry 488s.
pero, gr. *kai* adversativo, Reiser 111.
no han sido capaces, gr. *ouk iskhysan*, aor. de *iskhyô*, «ser capaz», «tener fuerza», cf. 2,17; 5,4 (cod. D añade: *ekbalein auto*).

19 *reaccionó diciéndoles*, gr. *apokritheis autois legei*, pres. histórico.
generación, gr. *ô genea*, 8,12.38; 13,30, lit. «Oh generación»; uso clásico de la interjección reservado en la koiné para el habla emotiva o elevada; Zerwick § 35; Moulton-Turner III 33; Blass § 146/2.
sin fe, gr. *apistos* (sólo aquí en Mc); algunos codd. añaden *kai diestrammenê*, cf. Dt 32,5; Mt 17,17; Lc 9,41.
tendré que estar, gr. *esomai*, «estaré», como lamento.
con vosotros, gr. *pros hymas* denotando proximidad, Moule *Idiom* 52; Moulton-Howard II 467.
tendré que soportar[os], gr. *anexomai [hymôn]*, «os soportaré» (sólo aquí en Mc), como lamento; genit. con verbos de afecto, Blass § 176/1.

20 *Se lo llevaron*, gr. *ênegkan auton pros auton* (cod D omite *pros auton*).
en cuanto lo vio, gr. *idôn... euthys*, referido al hijo, con Lagrange 240. Robertson 436; Taylor 475; Moulton-Turner III 312; Blass §§ 134,3; 466/5, lo refieren al *pneuma*.
empezó a retorcerlo, gr. *synesparaxen auton* (sólo aquí en Mc; cf. 1,26: *sparassô*; cod. D: *etaraxen*;), aor. incoativo en lexema continuo, cf. Mateos, *El Aspecto* § 237; el preverbio *syn-* tiene valor perfectivo/intensivo, cf. Moulton-Howard II 325.
por tierra, gr. *epi tês gês; epi* con genit., direccional (cf. 4,26), otras veces con acusat. (cf. Mt 10,29), Robertson 603; Blass § 234/2.
se revolcaba, gr. *ekylieto* (sólo aquí en el NT, cf. 1Pe 2,22: *kylismos*); imperf. descriptivo, Robertson 883; Moulton-Turner III 66.
echando espumarajos, gr. *aphrizôn*, partic. pres. durativo, cf. v. 18.

21 *¿Cuánto tiempo hace que...*, gr. *posos khronos estin hôs...*; construcción peculiar, *hôs* (l.v. *heôs*), «desde que», Robertson 740,974, en lugar de *aph' hou* (l.v.), Lagrange 240; Taylor 475; Moule, *Idiom* 133.

...le pasa esto?, gr. *touto gegonen autô*, lit. «esto le está sucediendo».

desde pequeño, gr. *ek paidiothen* (sólo aquí en el NT; cod. D: *ek paidos*), «desde la infancia»; la prepos. es redundante, pues el sufijo *-then* significa «desde», Moulton-Howard II 164; Lagrange 240; Moule, *Idiom* 73; Doudna 62; Zerwick § 80 nota; Blass § 104/3; cf. 5,6 y 8,3: *apo makrothen*.

22 *muchas veces*, gr. *pollakis*, «frecuentemente», «a menudo», cf. 5,4.

lo ha tirado, gr. *auton ebalen* (cod. D: *ballei*).

al fuego... o al agua, gr. *kai eis pyr... kai eis hydata*, «tanto al fuego como a las aguas»; el plural *hydata* puede ser un semitismo, Gundry 499.

acabar con él, gr. *apolesê auton*, cf. 3,6.

si algo puedes, gr. *alla ei ti dynê; dynê* (l.v. *dynasai*), forma tardía derivada de *dynomai*, que aparece con frecuencia en los papiros, cf. Moulton-Howard II 206; Lagrange 240; Taylor 475; *alla* exhortativo, Pesch II 149.

conmuévete por nuestra situación, gr. *splangnistheis eph' hêmas*, cf. 1,41; 6,34; 8,2.

ayúdanos, gr. *boêthêson hêmin*, cf. 9,24 (cod. D añade *Kyrie*).

23 *ese «si puedes»*, gr. *to ei dynê*, acusat. de relación, Blass § 160/2, el artículo es anafórico, indicando que se citan las palabras anteriores, Robertson 766; Lagrange 241; Moule, *Idiom* 110; Moulton-Turner III 182; Blass § 267/2. No pocos codd. omiten el artículo, cf. Taylor 476; cod. D: *ei dunê pisteusai, panta...*, cf. Metzger, *Textual Commentary* 100.

posible, gr. *dynata*, 10,27; 13,22; 14,35.36.

para el que tiene fe, gr. *tô pisteuonti*, partic. pres., estado durativo, cf. Mateos, *El Aspecto* § 133.

24 *Inmediatamente*, gr. *euthys* (cod. D: *eutheôs*), enfático, Reiser 156s; cf. v. 15.

dijo gritando, gr. *kraxas... elegen* (no pocos codd. añaden *meta dakryôn*, Taylor 476; Metzger, *Textual Commentary* 100); para la construcción, cf. Moulton-Turner III 156; Blass § 420/4; cf. 3,11; 5,5.7.

Tengo fe, gr. *pisteuô*, cf. v. 23: *tô pisteuonti*.

ayúdame en la que me falta, gr. *boêthei mou tê apistia*, lit. «ayuda a mi falta de fe»; posesivo enfático, antepuesto al sustantivo, Moulton-Turner III 189; Blass § 284/2. Para el asíndeton en una relación adversativa, cf. Reiser 142.

25 *Al ver* gr. *idôn* (cod. D: *hote eiden*).

una multitud, gr. *okhlos*, indeterminado, cf. v. 14.

acudía corriendo, gr. *episyntrekhei*, pres. histórico; este verbo aparece sólo aquí en el NT y no se encuentra en griego clás. ni en los papiros, cf. Taylor 476.

conminó, gr. *epetimêsen*, 1,25; 3,12; 4,39; 8,30.32. 33; 10,13.48.

al espíritu inmundo, gr. *tô pneumati tô akathartô*; última vez que aparece en Mc el calificativo *akatharton*, cf. 1,23.26.27; 3,11.30; 5,2.8.13; 6,7; 7,25. P 45, W y otros codd. lo omiten.

¡Espíritu...!, gr. *to... pneuma*, nominativo articulado en función de vocativo, Robertson 465,769; Moulton-Turner III 34; Blass 147/4). Según Zerwick § 34, en el NT es más bien un semitismo; cf. Maloney, *Semitic Interference* 159-162.

mudo, gr. *alalon*, cf. 7,37; 9,17.

sordo, gr. *kôphos*, 7,32.37.

yo te lo ordeno, gr. *egô epitassô soi*, cf. 1,27: *tois pneumasi tois akathartois epitassei, kai hypakouousin autô.*

sal de él, gr. *exelthe ex autou*, cf. 1,25.26; 5,8.13.

nunca vuelvas a entrar en él, gr. *mêketi eiselthês eis auton*, «nunca más entres en él»; *mêketi* con aor. subjunt. porque la acción es enteramente futura, Moulton I 122s; Lagrange 242.

26 *entre gritos y violentas convulsiones*, gr. *kraxas kai polla sparaxas*; participios en forma masculina con *to pneuma* neutro, Robertson 412; Blass § 134/6; *krazô*, cf. v. 24; *polla*, adverbial, indicando intensidad, Blass § 154/3, o, según Moule, *Idiom* 35, frecuencia, cf. Gundry 492; *sparaxô*, 1,26.

salió, gr. *exêlthen* (cod. D añade *ap' autou*).

el chiquillo, gr. *to paidion*, cf. 5,39.40.41 (hija de Jairo); 7,28.30 (hija de la sirofenicia).

como un cadáver, gr. *hôsei nekros* (cod. D. *hôs*), «como un [cuerpo] muerto / un cadáver».

de modo que, gr. *hôste*, consecutivo, Robertson 1091; cf. 1,27.45; 2,2.12.28; 3,10.20; 4,1.32.37; 10,8; 15,5.

todos, gr. *tous pollous*, por semitismo, cf. 1,34; 10,31 nota fil.; el cod. D y otros muchos omiten el artículo.

27 *Pero*, gr. *[ho] de*, con valor adversativo; cf. Thrall, *Greek Particles* 51.

agarrándolo de la mano, gr. *kratêsas tês kheiros autou*, cf. 1,31; 5,41.

lo levantó, gr. *egeiren auton*, cf. 1,31.

se puso en pie, gr. *anestê*, intransitivo; cf. 5,42; *supra* v. 26: *nekros* y 9,9.10: *ek nekrôn*.

CONTENIDO Y DIVISION

De forma figurada describe Mc en esta perícopa la situación desesperada («espíritu mudo») de la clase humilde del país judío. La impotencia de los discípulos para expulsar a ese espíritu muestra las consecuencias de su actitud, pues siguen profesando los ideales del judaísmo y no han hecho suya la alternativa de Jesús. No tienen solución que ofrecer para liberar a la multitud oprimida de Israel.

La perícopa puede dividirse de la manera siguiente:

9,14-15: Circunstancia y personajes.
9,16-18: Diálogo: el motivo de la discusión.
9,19-24: Jesús y el poseído.
9,25-27: Jesús expulsa el mal espíritu.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. «Los letrados» (v. 14), plural articulado de categoría, en paralelo con 9,11; sólo aparecen al principio del episodio.

2. Tanto la multitud como los letrados discuten con los discípulos (v. 14), vse. nota fil.; cf. 8,11, donde «los fariseos» discuten con Jesús.

3. Paralelo entre v. 14: «discutiendo con ellos» y v. 16: «¿Por qué discutís con ellos?».

4. «Maestro» (v. 17), como en 4,38 y 5,35; no «Rabbí» como Pedro en 9,5.

5. Los dos personajes, el padre y el hijo, carecen de nombre propio.

6. Relación padre-hijo (v. 17), como en 5,22.34s (padre-hija) y 7,26.29 (madre-hija).

7. «diciéndoles (v. 19), presente histórico: «y les dice».

8. «Generación infiel» (v. 19), cf. 8,12.38; Dt 32,20: «son una generación depravada, unos hijos en los que no hay fe».

9. La orden de Jesús, «traédmelo» (v. 19), no se dirige al padre, sino a la multitud: «se lo llevaron» (v. 20).

10. «el chiquillo» (v. 24), cf. 5,39.40.41 (hija de Jairo); 7,28.30 (hija de la sirofenicia).

11. Por primera y única vez (v. 25) se llama al espíritu «inmundo», como en 1,23ss; no se utilizan los términos «endemoniado» ni «demonio», al contrario que en 5,15ss; 7,26ss.

12. Aparente incongruencia entre los términos «desde pequeño» (v. 21: *ek paidiothen*) y la denominación «el chiquillo» (v. 26: *to paidion*).

13. Por cuarta y última vez aparece el verbo «conmoverse» (v. 22; cf. 1,41; 6,34; 8,2), pero esta vez no con sujeto Jesús, sino en una petición a él.

14. Aparente incongruencia entre «tengo fe» y «ayúdame en la que me falta», lit. «a mi falta de fe» (v. 24).

15. Es la tercera vez en este evangelio que, después de una multitud judía, aparece una segunda multitud (v. 25), que representa a los seguidores de Jesús no procedentes del judaísmo (3,20.32; 5,21.24b; 9,14.25).

16. El acercamiento de la nueva multitud se describe en presente histórico (v. 25: lit. «acude corriendo»).

17. Jesús «conmina» al espíritu inmundo (v. 25) como en otro tiempo al de la sinagoga (1,25) y a los de las multitudes (3,12).

18. El espíritu, antes llamado «mudo» (v. 17), ahora es calificado de «mudo y sordo» (v. 25).

19. «convulsiones» (v. 26), como en el caso del poseído de la sinagoga (1,26).

20. «agarrándolo de la mano» (v. 27), cf. 1,31; 5,41.

21. «lo levantó» (v. 27), gr. *êgeiren auton*, cf. 1,31. Este verbo (*egeirô*) y el siguiente (*anistêmi*, «ponerse en pie») son los típicos en el NT para describir la resurrección.

22. «se puso en pie» (v. 27), gr. *anestê*, intransitivo; cf. 5,42 (de la hija de Jairo).

Circunstancia y personajes

14 *Al llegar adonde estaban los discípulos vio en torno a ellos a una gran multitud y a los letrados, discutiendo con ellos.*

Después de bajar del monte, al que Mc, sin embargo, no alude, Jesús se acerca al grupo de discípulos, pero lo que percibe es una gran multitud que los rodea y a los letrados [1]; una y otros están discutiendo con ellos.

La expresión «los discípulos», sin ninguna referencia a la perícopa anterior, expresa una totalidad; el evangelista integra así en el grupo a Pedro, Santiago y Juan, que han estado con Jesús en el monte [2]. Es como si el episodio de la transfiguración hubiera sido un inciso, un paréntesis; los discípulos se encuentran en la misma situación que antes.

El grupo entero es objeto de una doble interpelación: en primer lugar, de la multitud; en segundo lugar, de los letrados. La gran multitud está compuesta por gente del pueblo; los letrados son individuos cualificados, doctores de la Ley, con gran influjo social [3].

La multitud espera algo de los discípulos; por eso los interpela y discute con ellos; la discusión con los letrados es simultánea, pero lógicamente consecuente respecto a la de la multitud, como lo indica el orden en que son mencionadas. Los discípulos aparecen pasivos, como entre dos fuegos, sin responder a unos ni a otros. La ofensiva de los letrados recuerda la de los fariseos con Jesús en Dalmanuta, donde le exigían una señal del cielo (8,11) [4].

La mención de los letrados señala la temática común de esta

[1] La supresión del artículo («[unos] letrados») en la mayor parte de los codd. (nota fil.) muestra la tendencia a historicizar el relato.

[2] Taylor 473: El relato no dice que los discípulos en cuestión sean los nueve, a no ser que la ausencia de *autou* lo suponga.

[3] Para Gundry 487, Mc menciona especialmente a los letrados como parte de la multitud, porque la están dirigiendo en su disputa con los discípulos. En realidad, el texto separa la multitud, nombrada en primer lugar, de los letrados; no hay contacto entre ellos; una y otros están en relación solamente con los discípulos.

[4] Gnilka II 46: No se registra el contenido de la discusión, pero lo que sigue insinúa que es la incapacidad de los discípulos para curar la que permite a los adversarios recriminarlos; así también Gundry 487. No tienen en cuenta estos autores la alusión a la doctrina de los letrados expuesta antes en 9,11.

escena con lo tratado en la bajada del monte (9,11)[5], donde aparecía que, según ellos, la llegada del Mesías sería precedida por la de Elías, «que lo restaurará todo». Es decir, la solución a la situación de Israel hay que esperarla sólo de Dios y se realizará en el momento que él determine. Es Dios quien dirige la historia y es inútil esforzarse por encontrar soluciones humanas. Ante esta argumentación de los letrados, que discuten con los discípulos sin dirigirse a la multitud, éstos aparecen pasivos, como si no tuvieran respuesta.

Se enfrentan aquí diversas concepciones sobre el modo de afrontar la situación del pueblo: Los letrados esperan el reinado de Dios por una intervención extraordinaria de Dios mismo en la historia humana que libere milagrosamente a Israel de la opresión (llegada y obra de Elías), descargando a los individuos de su responsabilidad. Los discípulos, en cambio, aspiran a la acción de masas para imponer una reforma de las instituciones que abra camino a ese reinado; están en contra de la pasividad de letrados y fariseos y a favor de la expectativa popular, pero no tienen respuesta a la doctrina de los letrados, que éstos basan en la Escritura y presentan como voluntad divina (cf. 9,11s Lect.). Jesús ha mostrado a los tres que lo acompañaban en el monte la falsedad de la visión de los letrados, pero les ha puesto como alternativa a ella la entrega del Hijo del hombre (9,12), y los discípulos no quieren aceptarla. De ahí que no tengan respuesta.

La misión de los discípulos respecto a la multitud sería desautorizar la doctrina de los letrados proponiendo la alternativa para Israel expuesta por Jesús mismo en el episodio de los panes; la alternativa de la libertad y dignidad del hombre, de la igualdad y de la solidaridad entre todos (cf. 6,39-44 Lect.). No hay que aguardar a que Dios ponga remedio a la situación: él potencia al hombre, y éste debe asumir la responsabilidad de la historia y construirla.

Históricamente es muy inverosímil que se encontrasen letrados en una región distante, sin la cercanía de una ciudad de cierta importancia[6]. Además, según la lectura crítica que adop-

[5] Radermakers 230: La presencia de los letrados relaciona este relato con la transfiguración (cf. 9,11).

[6] Achtemeier, «Miracles» 475, señala la incongruencia entre la localización anterior «en las aldeas de Cesarea de Filipo» y los detalles de la perícopa. Para Manicardi, *Il cammino* 32, Jesús está todavía en la región de Cesarea de Filipo. Taylor 473 ve improba-

tamos, su mención está precedida del artículo («los letrados»), indicando una categoría (nota fil.); se trata, pues, de los letrados como institución doctrinal. Por otra parte, su presencia no vuelve a mencionarse en la narración, ni entablan una discusión con Jesús; aparecen sólo en el primer momento como objetores de los discípulos. Tampoco se señala respuesta alguna de éstos a la argumentación de los letrados; no hay reciprocidad en la disputa. Estos indicios apuntan a que en este relato «los letrados» no son más que una figura del influjo que ejerce su doctrina sobre los discípulos [7]; éstos no saben rebatirla, como lo mostraba la pregunta que Pedro, Santiago y Juan hicieron a Jesús mientras bajaban del monte (9,11). De este modo, la doctrina oficial los paraliza; deslegitima incluso la urgencia que sienten por la restauración de Israel. De ahí la dificultad en que se encuentra el grupo: bloqueado por el influjo de los letrados, no puede responder a la expectativa de la multitud. De hecho, los discípulos no hablan ni serán siquiera mencionados en el resto del episodio; aparecerán solamente más tarde en «la casa» (9,28).

15 *Al ver a Jesús, toda la multitud quedó desconcertada; pero, en seguida, echando a correr, se pusieron a saludarlo.*

Es la multitud la que ve a Jesús; lo conocía, pero no se esperaba su llegada y su reacción es de desconcierto [8]. Ha acudido a los discípulos, pensando encontrar respuesta en ellos, pero éstos, impotentes ante la ofensiva de los letrados, son incapaces de

ble que los letrados estuviesen presentes en la Gaulanítide; la alusión a éstos podría ser una adición convencional; en el resto del relato no se les menciona ni se hace referencia a una controversia de Jesús con ellos. Sin embargo, lo mismo podría decirse de la presencia en esta región de una gran multitud judía. Pero hay que tener en cuenta que, después de la bajada del monte, que alude al Sinaí, la perícopa se sitúa ya en contexto judío.

[7] Sería un caso paralelo de lo descrito en 2,6, donde los letrados no son más que la figura del influjo de la doctrina oficial sobre la multitud que escucha a Jesús (cf. 2,6 Lect.).

[8] Según Gnilka II 46, la multitud corre hacia Jesús espantada («erschreckt»). Lagrange 238, por el contrario, hace notar que el espanto estaría en contradicción con la prisa en ir al encuentro de Jesús. Gundry 487s opina que más que sorpresa por su imprevista aparición en la escena, la reacción de la multitud es de sobrecogimiento por las resplandecientes vestiduras blancas de Jesús. Radermakers 230: El estupor de la gente da la impresión de que ésta ha intuido algo de lo que los tres discípulos han visto en la montaña o de que Jesús conserva el rostro luminoso de la gloria. Estos dos últimos autores olvidan que la manifestación gloriosa de Jesús se ha dado por terminada en 9,8.

dársela. En esta situación sin salida se presenta Jesús. El desconcierto de la multitud se debe a que Jesús, que viene de fuera, no aparece asociado a sus discípulos ni identificado con ellos, manera figurada de expresar que éstos no «están con él» (cf. 3,14). Creía la multitud que acudir a los discípulos era lo mismo que acudir a Jesús; ahora constata que es posible encontrarlo fuera del círculo de los discípulos; que si éstos fallan, todavía queda él [9]. De ahí que su presencia no provoque temor en la multitud; al contrario, ésta le muestra una efusiva cordialidad: van corriendo a saludarlo [10]; ven en él una esperanza. La reacción es unánime: toda la multitud es afecta a Jesús.

Diálogo. El motivo de la discusión

16-18 *El les preguntó: «¿Por qué discutís con ellos?» Uno de la multitud le contestó: «Maestro, te he traído a mi hijo, que tiene un espíritu mudo. Dondequiera lo agarra, lo derriba, echa espumarajos, rechina los dientes y se queda rígido. He pedido a tus discípulos que lo expulsen, pero no han tenido fuerza.»*

El destinatario de la pregunta de Jesús es la multitud, como lo prueba el hecho de que sea un individuo de ella el que responde; los letrados desaparecen de la escena. Jesús pregunta a la multitud el motivo de la discusión que mantiene con los discípulos.

El que contesta a Jesús es un representante de la multitud [11], que ve en él una esperanza. Llama a Jesús «Maestro», no «Rabbí» (cf. 9,5, en boca de Pedro); es decir, sabe que Jesús no sigue la línea tradicional del judaísmo rabínico, mantenida por los letrados. En cuanto representante de la multitud, este hombre está dispuesto a escuchar a Jesús y a aprender de él, sin importarle que su doctrina no sea la oficial.

[9] La divergencia entre Jesús y los discípulos ha aparecido en 6,34, donde Jesús tuvo que corregir lo que habían enseñado ellos, y en 6,45, donde los obligó a embarcarse para evitar su contacto con la multitud.

[10] La lectura var. «se alegraron» (cod. D, nota fil.) es más acorde con el tenor de la escena.

[11] Gundry 489: El padre representa a la multitud; Mc ha preparado cuidadosamente esta identificación al llamarlo «uno de la multitud».

En este relato describe Mc la situación de la multitud por medio de dos figuras anónimas: «el hijo» epiléptico, figura pasiva, representa el pueblo oprimido y desesperado [12], a causa de la doctrina de los letrados que promete una salvación milagrosa en un futuro incierto, renunciando a todo esfuerzo por remediar la situación de los miserables; «el padre», por su parte, hombre adulto, figura con iniciativa, representa la parte de ese pueblo que no se resigna a la opresión y busca una salida en Jesús. La relación padre-hijo sugiere la motivación del padre: considera responsabilidad suya («mi hijo») encontrar solución a su desdicha [13].

El estado del hijo/pueblo es grave: está poseído por un espíritu, que es «mudo» [14], es decir, que le impide hablar; no le permite expresarse en absoluto, por lo que no se comunica con otros ni pide ayuda. Describe así Mc un estado de aislamiento o ensimismamiento, de absorción en las propias ideas, sin exponerlas ni recurrir a otros. Este espíritu parece ser la figura de un desengaño profundo, de una desesperanza que hace pensar al pueblo que nadie se interesa por él y que, por tanto, es inútil expresar su dolor.

El dato que da el padre: «Dondequiera lo agarra», indica que el poseído está en cualquier momento y en cualquier lugar a merced de la fuerza maligna que lo posee [15]. El efecto es un ataque de desesperación, representado como una epilepsia: «lo derriba, echa espumarajos, rechina los dientes y se queda rígido», sin vida [16]. El pueblo está destrozado por la rabia contenida que provoca en él esa doctrina impuesta que habla de los planes de Dios despreocupándose de su propia miseria y necesidad; no puede siquiera protestar [17], porque la doctrina, supuestamente

[12] Como en los casos de la hija de Jairo (5,23.35) y de la hija de la sirofenicia (7,26.29), también aquí el hijo representa a un pueblo sometido, pero inmaduro, sin iniciativa.

[13] Cf. Lagrange 238. Gnilka II 46: En los relatos de exorcismo es el poseído el que se acerca a Jesús; aquí hay alguien que intercede en su favor, pues el espíritu es incapaz de hablar.

[14] Lagrange 239: «mudo» puede entenderse del demonio mismo que se niega a hablar, lo que hace más difícil su expulsión. Pesch II 143 lo considera causativo: «que hace mudo».

[15] Gundry 488: El dominio del espíritu es tan completo que puede producir un ataque a voluntad.

[16] Cf. Lagrange 239: Según Celso, son los síntomas de la epilepsia; Radermakers 231.

[17] Contrasta la figura del hijo con la del geraseno (5,2-20), la de un adulto endemoniado, representante de la clase oprimida en la sociedad pagana, que no se resigna a su situación y expresa violentamente su protesta.

autorizada por Dios, le tapa la boca, diciéndole que no hay más que esperar resignadamente; este planteamiento lo exaspera y sufre paroxismos que lo dejan extenuado [18].

Deseando encontrar una salida, el padre quería llevar su hijo a Jesús («te he traído a mi hijo»), pensando que lo hallaría con el grupo de discípulos; sólo al constatar su ausencia se ha dirigido a éstos, creyendo que lo que podía obtener de Jesús lo obtendría igualmente de ellos. Esperaba hallar en los discípulos la solución que buscaba. Pensaba que eran una sola cosa con Jesús, pero ellos no tienen alternativa que proponer; no aportan nada nuevo, porque al no aceptar el destino del Mesías que les ha expuesto Jesús (cf. 8,31; 9,12), siguen dependiendo de la doctrina de los letrados.

La multitud, por tanto, discutía con los discípulos echándoles en cara su ineficacia: ellos no saben más que alentar una esperanza en la futura restauración de Israel (cf. 6,12-13), pero no tienen nada realista que ofrecer. Están ante un fuego cruzado: la multitud les exige solución; la doctrina de los letrados les impide actuar. Su impotencia es manifiesta: al no poder responder a los letrados, no pueden hacerlo a la multitud.

Se aprecia ahora la importancia del tema de discusión de los letrados con los discípulos, anticipado en la bajada del monte (9,11): la llegada de Elías como preparador del reinado del Mesías. Es la prueba de que la escena no describe un mero exorcismo, sino que bajo esta figura trata Mc una cuestión capital, la vía de solución para la opresión en que vive el pueblo.

Jesús y el poseído

19 *Reaccionó Jesús diciéndoles: «¡Generación sin fe! ¿Hasta cuándo tendré que estar con vosotros?, ¿hasta cuándo tendré que soportaros? Traédmelo».*

Jesús reacciona en términos que muestran su profunda decepción [19]. El evangelista sitúa la reacción en presente histórico

[18] Pikaza, *Marcos* 130: El chiquillo vive envuelto en una especie de batalla autodestructiva.

[19] Taylor 474: La «generación infiel» alude probablemente a Dt 32,5: *genea skolia kai diestrammenê* (cf. Mt 17,17; Lc 9,41). Pesch II 146: Los modelos más cercanos para el lamento de Jesús son los de Moisés (Nm 11,11-15), de la Sabiduría (Prov 1,20ss), de Elías (1Re 19,4); de Jeremías (Jr 15,18); cf. Is 46,4. Gnilka II 47: «¿Hasta cuándo?», cf.

(lit. «reaccionando les dice»), indicando así, como de costumbre en él, que una situación parecida existe en su tiempo.

En la última frase del padre éste ha mencionado a los discípulos y su fracaso; ellos son, por tanto, los primeros destinatarios de la invectiva de Jesús. Es decir, Jesús se exaspera viendo la inutilidad de sus esfuerzos, a pesar de los cuales los discípulos no aceptan el programa mesiánico y son incapaces de colaborar con él. Sin embargo, como se verá en seguida, el ámbito del término «generación» no puede circunscribirse al grupo de discípulos [20].

El apóstrofe de Jesús traza el diagnóstico de la situación. En paralelo con la antigua «generación del desierto» (cf. Dt 32,20bc) [21], la «generación sin fe» es la del Mesías [22]. En dos ocasiones anteriores ha mencionado Jesús «esta generación»: primero, la que, representada por los fariseos, pedía una señal del cielo que demostrase su mesianismo nacionalista (8,11); más tarde, la «generación idólatra y descreída» que no admitía su mensaje y ejercía presión sobre sus seguidores (8,38). En el caso presente, la generación carece de fe porque no da su adhesión al Mesías ni confía en él. Esto incluye claramente a los discípulos y a la figura de los letrados, así como a la multitud en su aspecto representado por el hijo, es decir, al pueblo desesperado que no pide ayuda («mudo»).

Jesús pide que le lleven al poseído; va a encararse con la situación [23].

20-22 *Se lo llevaron y, en cuanto lo vio el espíritu, empezó a retorcerlo; cayó por tierra y se revolcaba echando espumarajos. Jesús le preguntó al padre: «¿Cuánto tiempo hace que le pasa*

Nm 14,27; Is 6,11. Radermakers 230: Es el grito del amor traicionado que revela a la generación del desierto su infidelidad a la alianza (Sal 6,4; 13,2-3; 77,8.37; 95,10) para provocar su arrepentimiento (Sal 89,47; 94,3).

[20] Lagrange 239: La invectiva de Jesús se dirige a todos: padre, discípulos, letrados, multitud. Achtemeier, «Miracles» 479, nota que, según la invectiva de Jesús, el fracaso de los discípulos se ha debido a su falta de fe.

[21] Dt 32,20: «Una generación depravada, unos hijos en los que no hay fe»; Sal 78/77,8: «Para que no imiten a sus padres, generación rebelde y pertinaz, generación de corazón inconstante, de espíritu infiel a Dios»; v. 37: «Su corazón no era sincero con él ni eran fieles a su alianza».

[22] Para la generación del Mesías, cf. 8,11.38 Lect.; Gnilka II 47.

[23] Pesch II 147: *pros me* (v. 19), cf. *pros se* (v. 17), oposición a la incredulidad de los que han fallado. Radermakers 231: El padre había llevado a su hijo a los discípulos (v. 17); Jesús pide ahora que se lo lleven a él (v. 19).

esto?» Respondió: «Desde pequeño; y muchas veces lo ha tirado al fuego o al agua para acabar con él. Si algo puedes, conmuévete por nuestra situación y ayúdanos».

El espíritu no tolera la presencia de Jesús y demuestra ante él el poder que tiene sobre el hijo. Se revela la verdad de las palabras del padre, y se ve la correspondencia entre lo que éste había descrito (a) y lo que sucede con el poseído (b): a) el espíritu lo agarra - b) le dan convulsiones; a) lo derriba - b) cae; a) echa espumarajos, rechina los dientes - b) se revuelca echando espumarajos; se queda rígido.

La situación es extrema: el pueblo oprimido se resiste con todas sus fuerzas a que lo acerquen a Jesús; ha perdido toda esperanza; teme ser víctima de un nuevo engaño.

Jesús pregunta al padre cuánto tiempo lleva el hijo en este estado. La respuesta indica que el mal es antiguo en Israel («desde pequeño»). El plan de Dios sobre el pueblo se echó a perder muy pronto; la gente humilde ha estado desde siempre sometida y desesperada. En la época de Jesús, la doctrina de los letrados, que no hacen nada para aliviar su situación, la lleva a conatos de violencia suicida que amenazan con destruirla («muchas veces lo ha tirado al fuego y al agua para acabar con él») [24].

Es de notar que nunca en esta perícopa se califica al espíritu de «demonio» ni al hijo/pueblo de «endemoniado». En el lenguaje del evangelista, la diferencia entre el poseído por un espíritu y un endemoniado estriba en que éste manifiesta en la vida ordinaria su mal espíritu interior con signos de violencia fanática (cf. 5,2ss). El espíritu «mudo» impide precisamente esos signos exteriores.

En otras palabras, este pueblo no se enfrenta con la sociedad que lo oprime ni pide ayuda a nadie. Su desesperación lo lleva solamente a autodestruirse. El poseído representa, pues, al pueblo miserable que alimenta su propia frustración y rabia y que, convencido de que no tener salida, desea la muerte.

El padre, representante de los que dentro del pueblo no han perdido la esperanza, pide una solución a Jesús, pero aunque tiene fe en él, no sabe hasta donde llega su poder. El fracaso de

[24] Pesch II 148: La intención última de los demonios es matar al poseído. La idea es correcta, aunque la denominación «demonio» no aparece en la perícopa.

los discípulos ha minado su confianza [25]. La situación es tan grave que no está seguro de que Jesús pueda ponerle remedio («si algo puedes»). El padre se identifica con el hijo («ayúdanos»), confirmando así que ambos representan al pueblo oprimido.

El padre apela al buen corazón de Jesús («conmuévete por nuestra situación y ayúdanos»). Sin embargo, Mc no dice que Jesús «se conmueva» (cf. 1,41; 6,34; 8,2), aunque sí está dispuesto a ayudar [26].

23-24 *Jesús le replicó: «¡Ese «si puedes»! Todo es posible para el que tiene fe». Inmediatamente el padre del chiquillo dijo gritando: «¡Tengo fe, ayúdame en la que me falta!»*

Jesús reprocha al padre su falta de confianza («¡Ese «si puedes»!»); la fe del hombre abre la puerta a la acción de Dios: si hay fe, todo es posible [27]. En este contexto, «tener fe» es confiar en el amor y el poder liberador de Jesús, adhiriéndose a su persona y a su mensaje. Jesús pone de relieve que la eficacia de su acción no conoce límite, pero que depende del hombre el que su poder tenga efecto. Enuncia esto como un principio, más allá del caso particular en que se encuentra.

Implícitamente, Jesús reprocha la actitud de sus discípulos: si no han sido capaces de expulsar el espíritu es porque no tienen plena fe ni confían en él. Dan la adhesión a su persona, pero no aceptan su mensaje; no lo toman por norma de vida, que sería el modo de demostrar la plena adhesión.

Nueva petición del padre («Tengo fe; ayúdame en la que me falta»); el grito indica la angustia y la urgencia que siente: tiene confianza en Jesús, pero reconoce que ésta es insuficiente. No puede llegar él solo a la fe plena, necesita la ayuda de Jesús [28].

[25] Lagrange 240: La confianza del padre vacila tras el fracaso de los discípulos; así Gnilka II 47. Gundry 489: Las palabras del padre: «ayúdame en la que me falta» (lit. «ayuda mi falta de fe») parecen incluirlo en la «generación infiel». Gundry 491: El fallo de los discípulos, que representaban a Jesús, había destruido la fe del padre; ahora revive, pero con un vestigio de incredulidad. 493: La incredulidad del padre ejemplifica la de la multitud.

[26] Jesús no expresa este sentimiento cuando se trata de poseídos por espíritus destructores contrarios a Dios, quizá porque en estos casos hay siempre un grado de responsabilidad personal.

[27] Gnilka II 48: «Para el que tiene fe»: ¿A quién se refiere Jesús? ¿Contrapone él su fe a la duda del padre o quiere mover al padre a tener fe? Las dos cosas. Jesús es el modelo de la fe.

[28] Esa falta de fe la había encontrado Jesús solamente en la sinagoga de su tierra (6,5: *apistia*), donde la gente adoptó la postura de los letrados respecto a Jesús (3,22: «agente de Belcebú»).

Se aplica por única vez al hijo el apelativo «chiquillo» (*paidion*), usado antes con la hija de Jairo (5,39.40.41) y la de la sirofenicia (7,30), que, como en aquellos casos, delata su inmadurez. Es sorprendente esta denominación, cuando antes el padre ha declarado que su hijo sufría el mal desde la infancia (gr. *ek paidiothen*). El texto insinúa de este modo que la larga historia de opresión del pueblo no le ha permitido madurar.

Jesús expulsa el mal espíritu

25 *Al ver Jesús que una multitud acudía corriendo, conminó al espíritu inmundo: «¡Espíritu mudo y sordo, yo te lo ordeno: sal de él y no vuelvas a entrar en él!»*

De improviso se menciona en el texto una nueva multitud que se acerca «corriendo», dejando ver su apremiante deseo de estar con Jesús. Es la tercera y última vez en este evangelio que, después de una multitud judía, aparece una segunda multitud, que representa a los seguidores de Jesús no procedentes del judaísmo [29]. Se corresponde con la que antes Jesús convocó juntamente con los discípulos (8,34). El texto emplea el presente histórico («acude corriendo»), aludiendo a la existencia en la época de Mc de seguidores no israelitas incondicionales de Jesús.

Como en ocasiones anteriores (7,17.33), Jesús no quiere involucrar a estos seguidores en cuestiones que atañen al pueblo judío; por eso inmediatamente, y a pesar de su resistencia, libera al hijo/pueblo de su mal espíritu [30].

Por primera vez el espíritu es calificado de «inmundo», es decir, incompatible con el Espíritu de Dios, en paralelo con el de

[29] Cf. 3,20.32; 5,21.24b; 9,14.25; Mateos, *Los Doce* § 307-314. Lagrange 241: La segunda multitud es distinta (sin artículo) de la primera. Gnilka II 48, en cambio, identifica la segunda multitud con la primera y supone (sin apoyo en el texto) que Jesús, el padre y el hijo se han separado de ella. Pesch II 150 opina que la preparación escénica del exorcismo contiene un motivo de secreto y que el milagro debe ser realizado antes de que llegue la multitud. Para Gundry 491, lo narrado ha sucedido cuando la multitud empezó a acudir a Jesús, pero ahora sigue llegando, y Jesús quiere privacidad. Radermakers 231: Acude la multitud: parece que Jesús la espera para manifestar su potencia, al contrario de lo que hizo en el episodio de Jairo (5,40). La discrepancia entre los autores se debe a que no distinguen las dos multitudes (ausencia de artículo anafórico en la mención de la segunda) y a no tener en cuenta el paralelo entre los tres pasajes citados al principio de esta nota.

[30] Gnilka II 48: vv. 25-27, tras el diálogo, la atención vuelve al enfermo.

la sinagoga (1,23.26.27), el del geraseno (5,2.8.13) y el de la hija de la sirofenicia (7,25)[31].

Al dirigirse al espíritu, Jesús lo llama «mudo y sordo»[32], completando la descripción hecha por el padre y el cuadro de la incomunicación; desvela así que este pueblo no sólo no se expresa ni pide ayuda, sino que tampoco escucha cuando alguien se la ofrece (cf. 7,37). Se aísla en su depresión suicida y no deja que lo saquen de ella. Jesús, sin embargo, rompe la barrera de la sordera y hace que lo escuche.

Las palabras de Jesús: «Yo te lo mando, sal de él», muestran su dominio sobre los obstáculos que impiden al hombre realizarse. La segunda parte de la orden («no vuelvas a entrar en él») parece superflua, pero Jesús sabe que la desesperación puede repetirse. Quiere producir una liberación permanente y definitiva[33].

26-27 *Entre gritos y violentas convulsiones salió. Se quedó como un cadáver, de modo que todos decían que había muerto. Pero Jesús, agarrándolo de la mano, lo levantó y se puso en pie.*

Los gritos y convulsiones muestran que el espíritu no sale sin resistencia[34]: su salida significa arrancarse de un largo pasado (v. 21: «desde pequeño») y, al forzar al pueblo oprimido a renunciar a un resentimiento tan arraigado, parece que le quitan la vida («se quedó como un cadáver»). Esta es la impresión general

[31] El papiro 45 y otros mss. omiten este adjetivo. Si se adopta el texto de Nestle-Aland, es curioso que Mc no use este calificativo hasta este momento del relato. El retraso se debe quizá al hecho de que no se trata propiamente de un fanatismo, como en los poseídos anteriores, sino de un total desengaño, de una desesperación que lo lleva a la muerte; por eso, al final, quiere mostrar Mc que también esa actitud autodestructora es contraria al Espíritu de Dios.

[32] Lagrange 241: «mudo y sordo», manera de designar al espíritu, a falta de nombre. Gundry 491: El espíritu es sordo, pero Jesús le hace oír su orden.

[33] Pesch II 151: Curación definitiva; la prohibición de volver se refiere también probablemente al carácter periódico de la epilepsia. Gnilka II 49: «no vuelvas a entrar en él» indica que el demonio (?), a intervalos, utiliza su violenta fuerza contra su víctima. Esta no es muda y sorda, sino que intermitentemente se ve privada del uso del oído y del habla. Son interpretaciones historicistas.

[34] Lagrange 242: La confusión entre el espíritu y el chiquillo es aún más completa que en el v. 20, pero al menos las formas masculinas *kraxas k. sparaxas* estan más alejadas del término *pneuma*. Taylor 475s: Es característico de estos relatos que la acción se atribuya indistintamente al espíritu o al endemoniado (?). Pesch II 151s: Con los gritos y convulsiones se pretende aludir a la superación de la resistencia y constatar el éxito del taumaturgo.

(«todos decían que había muerto»)[35]: a los ojos de todos, esa renuncia ha sido un suicidio.

Nueva mención del nombre de Jesús (cf. vv. 23.25), que va a infundir vida. A pesar de la apariencia de muerte, el mal espíritu era el obstáculo para una vida propiamente humana.

La acción de Jesús, «agarrarlo de la mano», está en paralelo con la del episodio de la hija de Jairo: «cogiendo la mano de la chiquilla», que estaba muerta (5,41). «Coger/agarrar de la mano» se usa en el evangelio solamente cuando el afectado es judío (cf. también 1,31). Significa la llamada a la vida. Respondiendo a la oración del padre y ayudando a la deficiencia de su fe, Jesús levanta al hijo y le da la capacidad de ponerse en pie por sí mismo, como en otra ocasión a la hija de Jairo[36]. Los dos verbos que usa Mc: «levantar» y «ponerse en pie» son los clásicos para designar la resurrección[37]; de hecho, a eso equivale la acción de Jesús: como el pueblo representado por la hija de Jairo, también éste era un muerto en vida.

Sin embargo, al contrario que en el episodio de Jairo, Jesús no da instrucciones sobre cómo hay que actuar con el chiquillo liberado; no se dirige a él ni al padre; nuevo indicio de que ambas figuras representan a la multitud misma, a la que Jesús ha infundido la esperanza en su persona y en su obra.

Mc no señala reacción alguna a la acción de Jesús, ni siquiera por parte del padre. Tampoco indica que el chiquillo empiece a hablar; no refleja, por tanto, el resultado real de la actividad de Jesús. La escena es ideal: describe solamente la potencialidad vivificadora de Jesús ante la desesperación extrema del pueblo[38].

* * *

[35] Pesch II 141,152: Reacción escéptica: la multitud no constata el éxito, sino el fracaso.

[36] Pesch II 156: Jesús, garante de la resurrección (9,2-13), se revela también vencedor de un demonio (?) que procura la muerte (vv. 22.26s). Gnilka II 49: Salir de una enfermedad se equipara a la resurrección de un muerto, Sal 30,4; 1QH 3,19s; 5,18s; 6,24. Para Gundry 488, que no considera el sentido figurado del episodio, el espíritu mudo impedía hablar solamente durante los ataques; según él, por eso no se menciona en v. 27 la restitución del habla (cf. 7,35).

[37] Cf. Rademakers 231.

[38] Para investigar la historicidad del episodio, Achtemeier, «Miracles» 483ss, estudia los testimonios de curaciones en Epidauro y los relatados en la Vida de Apolonio de Tiana. Concluye que hay un núcleo histórico en este exorcismo, pero no tiene en cuenta el significado que le da Mc. Para una evaluación de los llamados «milagros» de Apolonio, cf. Padilla, *Los milagros de la «Vida de Apolonio de Tiana»*, 163-176.

Existe un contraste entre este poseído y el de la sinagoga (1,23-27), los dos únicos que no han sido llamados endemoniados.

1. El poseído de la sinagoga era partidario fanático de la institución religiosa y la defendía. - Éste está completamente alejado de la institución.

2. Aquél tenía esperanza, ilusionado con los ideales de restauración y gloria nacional, que creía apoyados por Dios; no era sordo, porque escuchaba la enseñanza de Jesús, ni mudo, porque se dirigió a él. - Éste no espera nada; su situación ha sido siempre miserable y nadie ha hecho nada por él; ya no cree en nada ni en nadie. El Dios de la institución, que, mientras promete glorias futuras, es indiferente al padecimiento de los oprimidos, no le merece crédito. Las glorias pasadas de Israel, tan cantadas por los partidarios del sistema, han ido de consuno con el abandono y la miseria del pueblo. Ya no tiene a quien acudir; está cansado de pedir justicia (mudo) y de oír promesas que nunca se cumplen (sordo).

3. Aquél confiaba en un Dios nacionalista que restablecería la gloria de Israel. - Éste no se fía de un Dios que está con los poderosos y que promete poder y dominio, y no cree en un Dios-amor. Es un pueblo completamente desengañado que no ve solución para su vida. No tiene fe, porque no se fía de Dios ni acude a él.

Puede decirse que este poseído representa el caso extremo de la miseria y opresión en Israel. En muchas ocasiones, la multitudes acudían a Jesús, esperando de él curación o salvación. Este se resiste con todas sus fuerzas a acercarse a él.

COLOFON

9,28-29: *En casa con los discípulos*

[28]Cuando entró en casa sus discípulos le preguntaron aparte:
—¿Por qué no hemos podido expulsarlo nosotros?
[29]El les replicó:
—Esta ralea no puede salir más que pidiéndolo.

NOTAS FILOLOGICAS

28 *Cuando entró*, gr. *eiseltbontos autou*, uso del genit. absol. en vez de concordar el participio con el complemento *auton*, Lagrange 242; Moulton-Turner III 322; Blass § 423; cf. 5,2.18; 10,17; 11,27; 13,1.3.

en casa, gr. *eis oikon*, con valor determinado, última vez que aparece, cf. 3,20; 7,17; Mateos, *Los Doce* §§ 222, 232-239.

le preguntaron, gr. *epêrôtôn* (cod. D: *êrôtôn*).

aparte, gr. *kat' idian*, 4,34; 6,31.32; 7,33; 9,2; 13,3; cf. Mateos, *Los Doce* §§ 348-352; Mateos-Camacho, *El Evangelio de Marcos* I 405.

¿Por qué?, gr. *hoti* interrogativo en estilo directo, Robertson 729s; Moule *Idiom* 159; Zerwick § 222; Moulton-Turner III 49; Pesch II 155; Blass § 300/4; l.v. *dia ti*, cf. Mt 17,19.

expulsarlo, gr. *ekbalein*, aor. efectivo.

29 *esta ralea*, gr. *touto to genos*, «género», «especie», «clase»; en sentido peyorativo, «ralea».

salir, gr. *exelthein*, es decir, «ser expulsado», efecto en vez de causa, por la tendencia aramea a evitar la voz pasiva, Zerwick § 1, nota 1; cf. Taylor 477; Gundry 501.

más que, gr. *en oudeni ei me*, lit. «con nada, si no es».

pidiéndolo, gr. *en proseukhê*, lit. «con petición»; *proseukhê*, derivado de *proseukhomai*, designa una oración de petición, en paralelo con la petición del padre del poseído a Jesús (vv. 22.24). La adición *kai nêsteiâ*, «y ayuno», que se encuentra en numerosos codd., es rechazada por las ediciones críticas, cf. Lagrange 243; Gnilka II 49s; Metzger, *Textual Commentary* 101.

CONTENIDO

Esta escena, que clausura el tríptico (8,34-9,1; 9,2-13; 9,14-27), forma inclusión con la perícopa introductoria (8,31-33): aparecen los mismos personajes, Jesús y los discípulos. Estos no se explican su fracaso con el poseído, sin comprender que se debe a la resistencia que oponen al destino del Hijo del hombre (cf. 8,32s) anunciado por Jesús (8,31) y a la falta de aceptación de su programa mesiánico. Mientras no reconozcan lo defectuoso de su actitud y no pidan ayuda a Jesús para rectificar, no podrán tener una actividad eficaz.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. «en casa» (v. 28), con sentido determinado, cf. 3,20; 7,17.
2. «aparte» (v. 28), circunstancia que, como en los pasajes anteriores en que aparece, indica incomprensión, cf. 4,34; 6,31.32; 7,33; 9,2.
3. «ralea», «género» (*genos*, v. 29), posible relación con «generación» (*genea*, v. 19, cf. 8,12.38).
4. «más que pidiéndolo» (v. 29): esta petición está en paralelo con la del padre del poseído a Jesús (vv. 22.24).

LECTURA

28-29 *Cuando entró en casa sus discípulos le preguntaron aparte: «¿Por qué no hemos podido expulsarlo nosotros?» El les replicó: «Esta ralea no puede salir más que pidiéndolo».*

Como en dos ocasiones anteriores (3,20; 7,17), la casa (gr. *oikos*) donde están solamente los discípulos y en la que entra Jesús es figuradamente la del nuevo Israel, constituido por los discípulos/los Doce; por eso, en esta casa nunca está presente el otro grupo de seguidores [1].

Los discípulos toman la iniciativa, conscientes de su fracaso anterior [2]. Preguntan «aparte» a Jesús, circunstancia que Mc siempre asocia con la incomprensión que reina en ellos (cf. 4,34; 6,31.32; 7,33; 9,2) [3]. No se explican su propia incapacidad, muestran extrañeza, sin entender que la eficacia de su acción de-

[1] Cf. Mateos, *Los Doce* §§ 222, 232-239.

[2] Radermakers 230: Los discípulos han estado reducidos al silencio, como el poseído por el espíritu mudo.

[3] Aparte de los discípulos, no se mencionan otros seguidores presentes en la casa. La anotación «aparte» no tendría sentido a menos que sirva, como de costumbre, para señalar la incomprensión.

pende de su identificación con Jesús [4]. No han sido capaces de liberar al chiquillo porque su adhesión a Jesús era insuficiente, dado que no aceptan su programa mesiánico.

La respuesta de Jesús no es directa. Aludiendo a la petición de ayuda del padre (v. 24), que obtuvo la liberación del hijo, Jesús les insinúa que deben recurrir a él («pidiéndolo») para que les ayude a llegar a la fe plena. Sólo cuando le pidan, como el padre, que los libre de su falta de fe (9,19) serán capaces de liberar a los demás, pues «todo es posible para el que tiene fe» (9,23) [5].

«Esta ralea» (*genos*) de espíritus remite a la falta de fe propia de aquella «generación (*genea*)»: el mal espíritu no se expulsa más que reconociendo su existencia y recurriendo a Jesús. Pero ellos no le han pedido ni le piden ayuda.

El obstáculo que impedía actuar a los discípulos era la doctrina de los letrados, que los reducía a la impotencia, porque esa dependencia de la ideología del judaísmo les impide dar la plena adhesión a Jesús. En el ánimo de los discípulos sigue existiendo el conflicto entre dos manifestaciones del designio divino: la de las Escrituras tal como las interpretan los letrados, y la de Jesús, el Hijo, el único al que deben escuchar (9,7) [6].

[4] Aunque en una ocasión anterior (6,13) han sido capaces de expulsar demonios, ahora no han podido expulsar al espíritu mudo. Esto se debe, sin duda, a la resistencia que han presentado a identificarse con el destino del Hijo del hombre (8,32s), lo que ha provocado una fractura en su relación con Jesús; esa es la falta de fe/adhesión que les impide actuar con eficacia.

[5] Gnilka II 49 cita a Grundmann: la oración es fe dirigida a Dios. Aquí, sin embargo, estaría dirigida a Jesús.

[6] Gundry 494s señala las incongruencias que se cometen al pretender distinguir entre tradición y redacción en esta perícopa.

Mc 8,27-9,29: *Síntesis*

8,27-30 Jesús emprende un viaje con sus discípulos a territorio pagano. Empieza su «camino», que lo llevará a Jerusalén y a la muerte. Es fuera de Israel, lejos del influjo del judaísmo, donde espera que los discípulos comprendan su calidad mesiánica, que no han captado en los episodios de los panes. Jesús ha intentado quitar los obstáculos que les impedían la comprensión y les ha dado una nueva capacidad, como se ha descrito figuradamente en el episodio anterior, el del ciego que recupera la vista.

Como la restitución de la vista al ciego, este episodio se realiza en dos etapas: en un primer momento, Jesús pregunta a los discípulos por la opinión que «los hombres» (los que le parecían al ciego «como árboles») tienen de su identidad. La respuesta es parecida a la que daba la gente (6,14-15) después de la actividad de los Doce (6,12s). «Los hombres» siguen asimilando a Jesús a figuras del pasado, aunque ahora siempre en sentido positivo; pero no perciben la novedad radical que representan su persona y actividad.

En un segundo momento, Jesús pregunta a los discípulos cómo interpretan ellos mismos su persona. Pedro se hace espontáneamente el portavoz del grupo y lo reconoce como «el Mesías». Esta declaración, a primera vista acertada, está viciada de raíz, pues Pedro interpreta la figura del Mesías en el sentido político que le atribuía el pueblo; Jesús es para Pedro y para el grupo de discípulos el reformador de las instituciones y el restaurador de la gloria de la nación judía. Es la concepción que deseaban imponer a Jesús los fariseos en Dalmanuta (8,10-11).

Por eso Jesús prohíbe terminantemente a los discípulos difundir esa idea, que podría tergiversar definitivamente el sentido de su mesianismo. Se dirige a ellos con la misma severidad con que lo había hecho antes a los «espíritus inmundos», es decir, a los poseídos por ideologías contrarias a Dios, mostrando así que la declaración de Pedro es totalmente inaceptable.

Se pone de manifiesto en esta perícopa cómo la ideología deforma la evidencia. El apego acrítico y fanático a un falso ideal proyecta sobre cualquier dato la propia manera de pensar y lo cambia de sentido.

8,31-33 En vista de la desorientada declaración mesiánica de Pe-

dro, Jesús quiere aclarar al grupo de discípulos el sentido de su mesianismo. Por eso, por primera vez, les enseña a ellos directamente y a solas. La enseñanza implica que lo que se trasmite al discípulo éste ha de aplicarlo a su propia vida.

En lugar del término «Mesías», usado por Pedro, Jesús emplea la denominación «el Hijo del hombre», identificando así al Mesías con el Hombre pleno. De hecho, el verdadero Mesías no es un gobernante ni un guerrero triunfador, sino aquel que posee en sí mismo la plenitud humana, que se eleva hasta la condición de Hombre-Dios. No será un soberano que imponga su voluntad limitando la libertad de sus súbditos, sino el modelo que abra a cada hombre la perspectiva de su pleno desarrollo y el salvador que lo capacite para alcanzar la plenitud.

La actividad del Mesías-Hijo del hombre, portador del Espíritu de Dios, en favor de los hombres resulta intolerable para los poderes de la sociedad judía, y ésta no escatimará medio para eliminarlo; llegará incluso a infligirle la muerte. Pero el Hijo del hombre no cede ante la injusticia, no renuncia a la propia dignidad ni teme las consecuencias de su amor a los hombres. La muerte, además, no significa un fracaso, sino el paso a una vida sin límite.

El itinerario que Jesús describe para el Hijo del hombre se aplica primerariamente a su persona, pero es también el que, de un modo u otro, han de recorrer sus seguidores, que de él han recibido el Espíritu.

La reacción de Pedro a la enseñanza de Jesús es extrema: pretende llevarse aparte a Jesús para conminarle a solas. Jesús había conminado a los discípulos —al modo como lo hacía con los espíritus inmundos— a que no difundiesen la idea de Mesías expresada por Pedro. Pedro, en revancha, conmina a Jesús como si éste fuera el que se opone a Dios. Pero Jesús no se deja aislar: de cara al grupo de discípulos, que comparten la idea de Pedro, conmina a éste llamándolo explícitamente «satanás», le recuerda cuál es su sitio como discípulo y califica su postura como «idea de los hombres», contraria a la «idea de Dios».

Aparece en este episodio con qué facilidad el fanático de una falsa idea o tradición la atribuye a Dios mismo o quiere apoyarla en la autoridad divina, enfrentándose con ello incluso a Jesús, el Hijo de Dios.

No hay una palabra de rectificación de Pedro en respuesta a la invectiva de Jesús.

8,34-9,1 En vista de la actitud de los discípulos, representados por Pedro, que rechazan de plano la perspectiva de conflicto y muerte del Hijo del hombre, Jesús quiere poner en claro en qué consiste «seguirlo», es decir, las opciones que tiene que hacer todo el que quiera ser seguidor suyo. Por eso convoca ahora a los dos grupos de seguidores, tanto a los discípulos, que proceden del judaísmo, como a «la multitud», los numerosos seguidores ajenos a esta ideología.

Aunque la idea de Jesús es la de Dios, no va a invocar la autoridad divina ni a usar el nombre de Dios para imponer su parecer. Va a apelar a la razón y a la sensibilidad humanas, para mostrar la lógica de sus exigencias, que en realidad no son suyas, sino del hombre mismo, supuesto el anhelo, inherente al ser humano, de justicia y solidaridad con todos sus semejantes.

Dos son las condiciones para seguir a Jesús (v. 34). La primera, renunciar en la práctica a las ambiciones egoístas, en particular las de dinero, prestigio y poder, que causan la injusticia social y son la expresión del anti-amor. La segunda, ser coherente con la conducta adoptada, sin temor a las represalias de la sociedad, que pueden llegar hasta la persecución e incluso la muerte.

La primera condición centra al hombre en su ser, su verdadera riqueza, no en el tener; le abre así el camino de su desarrollo humano y la posibilidad de ayudar eficazmente a eliminar la injusticia. La segunda condición le da la verdadera libertad y garantiza su dignidad personal.

Apoya Jesús la primera condición con dos argumentos. En primer lugar distingue dos clases de salvación (v. 35): una, la del que considera que la vida física es el valor supremo y que la salvación consiste en preservarla a toda costa; la otra, la del que sabe que hay valores que trascienden el de la vida física y está dispuesto a entregarla en aras de ellos. Estos valores son dos: la propia plenitud humana («por causa mía») y el deseo de ayudar a la humanidad a conseguirla («por la buena noticia»). Jesús asegura que hay una salvación definitiva más allá de la muerte, como había afirmado que el Hijo del hombre había de resucitar a los tres días de morir.

Quien pone su salvación en esta vida está necesariamente condenado al fracaso, pues no podrá prolongar indefinidamente su existencia; antes o después, la muerte acabará con ella. Además, será siempre esclavo, pues vivirá en el temor de perder la vida y tendrá que arrodillarse, perdiendo su dignidad, ante el que tenga poder para amenazarla. En cambio, quien sabe que hay valores superiores al de la vida física y está dispuesto a darla por ellos, es libre, mantiene su dignidad de persona y está seguro de encontrar una salvación definitiva, es decir, la vida después de la muerte.

El otro argumento (v. 36) saca la consecuencia del primero: Jesús incita a sus discípulos a reflexionar. Todo hombre sensato reconocerá que es preferible apostar por una existencia libre y digna, y vivir después para siempre, que no vivir en el temor, sin dignidad y amenazado por un fin inevitable; aunque satisfaga todas sus ambiciones («ganar el mundo entero») y parezca tener un éxito total, el hombre acabaría malográndose a sí mismo como ser humano y malogrando su vida, en la que al final se encontraría vacío. Entonces, toda su riqueza y su poder serán incapaces de devolverle la vida y comenzar de nuevo (v. 37).

Pasa Jesús a apoyar la segunda condición (v. 38), considerando el caso del que cede a la presión de la sociedad y no se atreve a ser coherente con sus convicciones, sino que las oculta por temor a ser menospreciado por sus contemporáneos, gente cuya utopía de gloria nacional usurpa el lugar del verdadero Dios («generación idólatra»): si éste es amor a la humanidad, ellos están en el anti-amor; por eso son prácticamente ateos («descreída»). Sin embargo, el juicio de la sociedad es efímero, como ella misma, y el seguidor tiene que pensar en que, cuando llegue el triunfo de lo humano sobre lo inhumano, va a aparecer como un colaboracionista con una sociedad injusta y despreciable, como uno que ha malogrado en sí la posibilidad que le abría la adhesión a Jesús.

Termina Jesús su instrucción con un dicho solemne (9,1) en el que anuncia el fin próximo de la nación judía y, por consiguiente, de la utopía nacionalista. Este acontecimiento, que liberará de sus trabas a la comunidad cristiana, permitiéndole dedicarse plenamente a la misión entre los paganos, dará lugar a una potente infusión de vida en la humanidad («el reinado de Dios») constatable por el observador («no morirán sin haber visto»).

Las consecuencias para la Iglesia o comunidad cristiana son inmediatas; deberá despojarse de todo lo que en ella pueda contribuir a la injusticia y le impida trabajar por la justicia y la plenitud humana; por otra parte, no debe buscar el aplauso de la sociedad injusta, sino estar dispuesta a sufrir la hostilidad de ésta.

9,2-13 Los discípulos, principales destinatarios de la instrucción de Jesús, no han reaccionado positivamente a ella, lo que significa que mantienen la oposición manifestada por Pedro a la predicción hecha por Jesús de su muerte y resurrección.

En vista de ello, quiere Jesús convencer a los tres discípulos más influyentes del grupo, Pedro, Santiago y Juan (los únicos que pronuncian palabra en este evangelio) de que dar la vida para dar vida a la humanidad no es un fracaso para el hombre, sino el triunfo definitivo de su existencia.

Se los lleva aparte, a ellos solos. Quiere que experimenten lo que significa el estado final del hombre, al que ha llamado «la resurrección». Mc describe la experiencia con una serie de símbolos que sería vano intentar traducir a lenguaje conceptual.

La experiencia tiene tres fases: En primer lugar, Jesús se transfigura ante los tres discípulos, mostrándoles la condicion divina del Resucitado. A continuación, se les aparecen Moisés y Elías, los representantes de la Ley y los Profetas del AT; ambos conversan con Jesús, es decir, según el uso de la expresión en Éx 34,34-35, reciben instrucciones de él; de este modo señala Mc la subordinación del AT a la figura del

Hijo del hombre, el Hombre-Dios. El AT estaba orientado hacia él y queda juzgado por él.

Combate así Mc el apego de los discípulos a los ideales del judaísmo, inspirados en ciertos pasajes del AT: hay una autoridad superior, la de Jesús. Por eso no han de interpretarse la figura y el papel histórico de Jesús basándose en las antiguas Escrituras, sino al contrario, éstas ha de ser leídas a la luz de Jesús: lo que en ellas contradiga a su actividad y a su mensaje tiene que ser descartado.

En este momento Pedro interrumpe la manifestación. Como sus dos compañeros, está aterrado, temiendo que la potencia divina que se manifiesta en Jesús pueda descargar sobre ellos, que se han opuesto a él tras la predicción de su muerte. Para congraciarse a Jesús y evitar el posible castigo, Pedro propone hacer tres tiendas, poniendo al mismo nivel a Jesús, Moisés y Elías, como si los tres personajes tuvieran la misma vigencia. Por la alusión a la fiesta de las Tiendas o Chozas, de marcado carácter mesiánico, y el terror que sienten Pedro y sus compañeros, muestra Mc la mentalidad de los discípulos: no perciben que la gloria y la potencia de Jesús revelan un estado final glorioso, creen, por el contrario, que son los atributos que acompañarán su actuación en la historia de Israel: para ellos, la escena presenta al Mesías triunfante que, con el apoyo y los métodos de Elías y Moisés, va a instaurar el reino mesiánico, eliminando a los que se le opongan.

Nadie responde a la propuesta de Pedro, y tiene lugar la tercera y última fase de la manifestación: una nube, símbolo de la presencia divina, cubre a Jesús y a los dos personajes del AT, y una voz sale de la nube. La voz afirma que Jesús es el Hijo de Dios, el amado, con alusión a Isaac, que estuvo dispuesto para el sacrificio, y, aludiendo al texto de Dt 15,18, donde se predecía la llegada de un profeta como Moisés, dice a los discípulos que escuchen a Jesús. Si había que hacer caso a un profeta, cuánto más al Hijo de Dios. Ya no hay que escuchar a Moisés y Elías, solamente a Jesús. Es la ratificación divina de la enseñanza de éste sobre su rechazo, muerte y resurrección y sobre las condiciones del seguimiento.

Todo vuelve a la normalidad. Termina la manifestación y Jesús se presenta como de ordinario.

Durante la bajada del monte prohíbe a los tres discípulos notificar lo que han presenciado antes de su resurrección de entre los muertos. Han interpretado tan mal la escena, que desorientarían a los demás. De hecho, en lugar de llevarlos a rectificar, como Jesús pretendía, se han confirmado en su mesianismo triunfalista e incluso nacionalista, por la presencia de Moisés y Elías. Sus ideas preconcebidas les han impedido captar la realidad de lo que han visto. Esperan el triunfo del Mesías, por eso se preguntan qué podrá significar «ese resucitar de entre los muertos». No entienden nada, no han captado el sentido de la visión.

Se confirma el malentendido de los discípulos por la pregunta siguiente a Jesús sobre la doctrina de los letrados, quienes, apoyándose en la Escritura, afirman la necesidad de la vuelta de Elías para poner orden en Israel, preparando así la llegada del Mesías. Los discípulos, que interpretan mal la manifestación anterior, creen que ya no hace falta la acción de Elías, pues el Mesías que se ha manifestado tiene fuerza por sí mismo para salvar a Israel.

Jesús se apoya en la Escritura para mostrarles lo erróneo de la concepción de los letrados: No habrá triunfo del Hijo del hombre, sino rechazo; y, por otra parte, el papel precursor de Elías ha sido realizado por Juan Bautista, a quien los poderosos, como en otro tiempo a Elías, han tratado a su antojo, llegando esta vez a darle muerte.

Nuevo fracaso de Jesús con los discípulos; el espíritu nacionalista de éstos está tan arraigado que los esfuerzos de Jesús por hacerlos cambiar de mentalidad son vanos. Para el lector, sin embargo, el episodio está cargado de esperanza: aunque de forma simbólica, se le da a conocer la condición divina oculta en la expresión «resucitar de entre los muertos», que señala el destino final de Jesús y de todo seguidor suyo. La perícopa define, al mismo tiempo, cuál es la relación del AT con Jesús y sus seguidores.

9,14-27 Nuevo episodio, que va a poner de relieve las consecuencias de la falta de adhesión de los discípulos al programa de Jesús.

Aparecen dos grupos que discuten con los discípulos: una multitud y los letrados, éstos como personificación de la doctrina mencionada por Pedro, Santiago y Juan durante la bajada del monte. Es una doctrina que lleva a la inactividad: hay que esperar a que vuelva el profeta Elías y prepare la llegada del Mesías, quien dará solución a los males que sufre el pueblo. Nada pueden hacer los hombres para acelerar el momento desconocido.

La multitud discute con los discípulos pidiéndoles que remedien su desesperada situación, pero la doctrina de los letrados impide a los discípulos pasar a la acción; es más, no tienen solución que proponer, por no haber aceptado el mensaje de Jesús.

Llega Jesús, que ha visto la escena. La multitud queda desconcertada al darse cuenta de que puede haber discrepancia entre la actitud de los discípulos y la de Jesús, y de que siempre queda el recurso a éste, aunque fallen los que se llaman sus seguidores. Se alegra enormemente de este descubrimiento, pues alimenta su esperanza, ahora que parecía perdida por la falta de respuesta de los discípulos. Los letrados no muestran reacción alguna ante la llegada de Jesús, lo que confirma que no son personajes reales, sino únicamente la personificación de la doctrina que enseñan.

La multitud aparece representada por dos personajes: el padre, que

es figura de ella en cuanto espera salvación, y el hijo, que la representa en cuanto ha llegado a tal grado de desesperanza que no pide auxilio a nadie, porque no espera nada de Dios ni de los hombres; esto significa el espíritu «mudo», el que no se expresa, por haber perdido completamente la confianza en que alguien pueda ayudarle. Llega a tal desesperación que lo único que desea es acabar con una vida que le resulta insoportable.

Jesús muestra su exasperación por la falta de fe de sus contemporáneos, sean discípulos, letrados o multitud. Son la generación del Mesías y, siendo éste la presencia del amor infinito de Dios entre los hombres, éstos no recurren a ese amor ni confían en él.

La multitud desesperada (el hijo) no se fía tampoco de Jesús y se resiste a ser acercada a él; teme ser de nuevo engañada. Lo peor es que esta situación del pueblo es cosa antigua en la historia de Israel; ya desde los principios ha sido víctima de la explotación e ignorado por los dirigentes.

El padre, que representa la esperanza de la multitud, pide auxilio a Jesús, pero albergando dudas. Jesús se lo reprocha y afirma que para el que tiene fe todo es posible. El padre le pide entonces que complete su fe-confianza.

Reaparece en escena la multitud de seguidores no israelitas, que se apresuran a acercarse a Jesús. Éste, que no quiere involucrar a estos seguidores en problemas que atañen solamente al pueblo judío, expulsa enseguida al espíritu, al que llama «sordo y mudo». El estado en que queda este chiquillo/pueblo es como de muerte, pero Jesús lo coge de la mano y él se pone en pie. Es como la resurrección de un muerto en vida.

No hay reacción por parte de nadie, ni siquiera del padre. Tampoco Jesús da instrucciones sobre lo que ha de hacerse con el «chiquillo», ni éste empieza a hablar. Como en otras ocasiones, se trata de una escena ideal con la que el evangelista muestra dos cosas: que en Jesús se encuentra la solución incluso para las situaciones más extremas, y que fuera del mensaje de Jesús no hay vía de salida para el pueblo.

9,28-29 En la casa, figura del nuevo Israel, el grupo de discípulos muestra su incomprensión al preguntar a Jesús la razón de su fracaso con el espíritu mudo. Jesús les responde que esa clase de espíritus no puede ser expulsado sin una fe-adhesión plena a su persona y que, si ésta falta, como es el caso de los discípulos, tienen que pedirle ayuda a él para obtenerla, como había hecho el padre del poseído. Los discípulos no reaccionan ni le piden ayuda. No ven la necesidad de una adhesión mayor que la que tienen.

QUINTA SECCION

Instrucciones a la comunidad

(9,30-10,31)

ESTRUCTURA Y CONTENIDO DE LA SECCION

Como la anterior, la quinta sección del evangelio de Marcos se abre con un anuncio de la muerte-resurrección del Hijo del hombre (9,30-33a) y se extiende hasta el tercer anuncio (10,32-34), que encabeza la sección siguiente.

El anuncio, que constituye la perícopa introductoria, está encuadrado por datos locales (9,30: salida y viaje; 9,33a: fin del viaje).

Tras esta introducción, la sección presenta una estructura compleja formada por dos trípticos separados por una perícopa central.

El primer tríptico comprende las perícopas del «chiquillo» (9,33b-37), del que expulsaba demonios (9,38-41) y del escándalo de «los pequeños» (9,42-49), seguidas de un breve colofón (9,50).

La perícopa central (10,1-12) refiere una controversia de Jesús con los fariseos y termina con la pregunta que hacen los discípulos a Jesús en la casa.

El segundo tríptico está formado por la perícopa de los «chiquillos» llevados a Jesús (10,13-16), la del rico propietario que se le acerca (10,17-22) y la que narra el diálogo de Jesús con los discípulos sobre el tema de la riqueza (10,23-30). Se clausura con otro breve colofón a la sección entera (10,31).

La sección se estructura, pues, de esta manera:

Perícopa introductoria (9,30-33a)	Segundo anuncio de la muerte-resurrección. Resistencia de los discípulos.
Primer tríptico (9,33b-50)	9,33b-37: En la casa. «Los Doce» y «el chiquillo». «Primeros» y «últimos». 9,38-40: Exclusivismo de «los Doce». El individuo anónimo que expulsaba demonios. 9,41-49: El escándalo de «los pequeños». Renuncias necesarias. 9,50: Colofón.
Perícopa central (10,1-12)	La contumancia, pecado fariseo y del pueblo.

Segundo tríptico (10,13-31)	10,13-16: Los discípulos, opuestos al acceso de «los chiquillos» a Jesús. 10,17-22: El rico propietario no acepta la condición para seguir a Jesús. 10,23-30: Los discípulos no comprenden la condición puesta por Jesús.
Colofón final (10,31)	Hacerse último para ser primero.

* * *

La sección subraya la diferencia entre los discípulos/los Doce (nuevo Israel) y el grupo no israelita en lo que toca a la aceptación del mensaje y al seguimiento de Jesús. Este grupo está representado ahora por «el chiquillo» (3,36s), el que expulsaba demonios (9,38s), «los pequeños» (9,42) y de nuevo por «chiquillos» (10,13-16).

Se explicitan, además, algunas consecuencias de la falta de aceptación por parte de los Doce/los discípulos del mensaje contenido en el segundo anuncio de la muerte-resurrección (9,31). Ignorar el dicho de Jesús (9,32) significa atenerse a las categorías opuestas, las del triunfo terreno, propias de la concepción mesiánica del judaísmo. La cuestión se trata, sin embargo, desde un punto de vista distinto del considerado en la sección anterior. Se exponen los efectos que la ambición de poder produce en la comunidad misma.

PERICOPA INTRODUCTORIA

9,30-33a: *Segundo anuncio de la muerte-resurrección*

(Mt 17,22-23; Lc 9,43b-45)

[30]Salieron de allí y fueron atravesando Galilea; pero no quería que
nadie se enterase, [31]porque iba enseñando a sus discípulos.

Les decía:
—El Hijo del hombre va a ser entregado en manos de ciertos hombres, y lo matarán; sin embargo, aunque lo maten, a los tres días resucitará.

[32]Pero ellos no entendían aquel dicho y les daba miedo preguntarle.

[33a]Y llegaron a Cafarnaún.

NOTAS FILOLOGICAS

30 *Salieron*, gr. *exelthontes*, forma plural, como *êlthon* en v. 33a, formando una oposición inclusiva.

de allí, gr. *ekeithen*, cf. 6,1a.

fueron atravesando, gr. *pareporeuonto dia*, lit. «iban caminando a lo largo/a través de», cf. 2,23, Moule 55; v.l. *eporeuonto*.

pero, gr. *kai* adversativo, Reiser 114.

no quería que nadie se enterase, gr. *ouk ethelen hina tis gnoi*, cf. 6,25; *gnoi*, aor. subjunt., no optativo, Robertson 983, 994, 1214; Moulton-Howard II 210s; Blass § 95,6; cf. Mc 5,43.

31 *iba enseñando*, gr. *edidasken*, impf. durativo.

Les decía, gr. *kai elegen autois hoti*, verbo de locución pleonástico, cf. Reiser 132; *hoti* recitativo, Gundry 503. Algunos codd. omiten *autois*.

el Hijo del hombre, cf. 2,10.28; 8,31.38; 9,9.12.

va a ser entregado, gr. *paradidotai*, pres. por futuro (Mt 17,22 y Lc 9,44: *mellei paradidosthai*), Robertson 870; Taylor 480; Moule 7; Pesch II 260; frecuente en estilo profético, Moulton-Turner III 63; Blass §§ 323,3; 356,1.

en manos de ciertos hombres, gr. *eis kheiras anthrôpôn*, lit. «en manos de hombres»; la expresión se encuentra en LXX 4Re 21,14; LXX Sal 195,41; aparece también en la literatura griega, Gnilka II 53.
lo matarán, gr. *apoktenousin auton*, cf. 8,31: *apoktanthênai*, en forma pasiva; cf. Blass § 261.
aunque lo maten, gr. *apoktantheis*, partic. aor, que, por oposición a *anastêsetai*, adquiere valor concesivo. El cod. D omite el participio.
a los tres días, gr. *meta treis hêmeras*, cf. 8,31.
resucitará, gr. *anastêsetai*; el futuro de *anistêmi* aparece ordinariamente en voz media sin especial matiz o énfasis, Gundry 507; está en paralelo con 8,31: *anastênai*.

32 *Pero ellos*, gr. *hoi de* con valor adversativo, Blass 447,7
no entendían, gr. *êgnooun* (sólo aquí en Mc), lit. «no sabían»; en el contexto, en relación con *ephobounto auton eperôtêsai*: «no entendían/comprendían»; Pesch II 160: «no querían entender».
aquel dicho, gr. *to rêma*, con artíc. anafórico.
les daba miedo preguntarle, gr. *ephobounto auton eperôtêsai*; para la construcción de infinitivo, cf. Blass § 392,3a.

33a *llegaron*, gr. *elthon*, l.v. *elthen*; cod. D: *elthosan*.
Cafarnaún, gr. *Kapernaoum*, tercera y última mención de esta ciudad; cf. 1,21; 2,1.

DELIMITACION, CONTENIDO Y DIVISION

La perícopa está delimitada por la oposición inclusiva constituida por la mención de la salida que marca el principio del recorrido (9,30) y de la llegada a Cafarnaún (9,33a); es un compendio de viaje. La escena siguiente se abre con una nueva localización (9,33b: «en la casa»). Además, en cuanto a los personajes, el sujeto de «salieron» y «llegaron» es plural, incluyendo a Jesús y a sus discípulos, mientras que en 9,33b aparece la forma verbal en singular, referida a Jesús solo (*genomenos*).

El episodio tiene lugar durante un viaje de Jesús con los discípulos a través de Galilea hasta Cafarnaún. Ante la incomprensión de los discípulos, Jesús reitera la predicción hecha en 8,31 sobre el destino del Hijo del hombre, pero en términos más generales, sin mencionar los poderes concretos que van a darle muerte; insiste en el hecho de la muerte para hacer resaltar la resurrección, la continuidad de la vida. Los discípulos son refractarios a esta enseñanza.

Pueden distinguirse estos momentos:
v. 30: Salida del grupo. Enseñanza durante el viaje.
v. 31: Contenido de la enseñanza.
v. 32: Incomprensión y miedo de los discípulos.
v. 33a: Llegada a Cafarnaún.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. Interés de Jesús por estar a solas con los discípulos (v. 30).
2. Segunda y última vez que Jesús enseña a los discípulos (v. 31; cf. 8,31).
3. Miedo de los discípulos (v. 32); cf. 4,41; 6,50; 9,6.
4. Cafarnaún (v. 33a), cf. 1,21a; 2,1.

LECTURA

Salida y viaje a través de Galilea

30-31a *Se marcharon de allí y fueron atravesando Galilea; pero no quería que nadie se enterase, porque iba enseñando a sus discípulos.*

Jesús y el grupo de discípulos abandonan el lugar donde se encuentran[1] y emprenden un viaje hacia el sur que los llevará a Cafarnaún. Mientras caminan a través de Galilea, el interés de Jesús está centrado en su enseñanza al grupo.

En otras ocasiones, el propósito de Jesús de instruir en privado a sus discípulos ha sido frustrado por la afluencia de multitudes (cf. 3,20; 6,31-34). Ahora Jesús no desea ser interrumpido[2], de ahí el viaje de incógnito. Esto muestra la importancia que Jesús atribuye a la formación del grupo, que deberá ser continuador de su misión.

Solamente en una ocasión ha podido Jesús enseñarles: después de la declaración mesiánica, dándoles a conocer el destino del Hijo del hombre (8,31); pero su enseñanza fue tan mal recibida que llegó a llamar a Pedro «satanás» (8,33). Jesús va a insistir, porque se trata de un punto crucial.

[1] Lagrange 243: «de allí» indica la región de Cesarea de Filipo más bien que el monte de la transfiguración. Al contrario, Taylor 479. Pesch II 158: El punto de partida «de allí» se refiere a la casa mencionada en v. 28.

[2] Gnilka II 53s: Desde 8,27 Jesús no ha vuelto a Galilea. No quiere que se enteren de su presencia, porque ya está en su camino hacia Jerusalén. Taylor 479: El secreto se debe al deseo de instruir a los discípulos, pero también al hecho de que ya ha terminado el ministerio público de Jesús en Galilea. Para Haenchen, *Der Weg Jesu* 322s, Jesús quiere evitar un nuevo ministerio en Galilea e ir consciente y deliberadamente a su pasión y resurrección en Jerusalén. Para Lagrange 243, se trata de un verdadero punto de partida del viaje que terminará en Jerusalén, pasando por Cafarnaún (9,33), la región de Perea (10,1) y Jericó (10,46).

31b *Les decía: «El Hijo del hombre va a ser entregado en manos de ciertos hombres, y lo matarán...»*

La enseñanza, que encierra una predicción, se hace más genérica que en el primer anuncio de la muerte-resurrección (8,31). De hecho, este segundo anuncio omite todo detalle [3] que lo vincule a un pueblo o agente determinado, lo que abre el horizonte de la misión entre los paganos. Desaparece la mención de la necesidad (8,31: «tenía que padecer mucho») y no alude a la Escritura (cf. 9,12) [4]; los hechos se anuncian simplemente como futuros.

Como en 8,31, la enseñanza implica que los discípulos deben asimilar el contenido de sus palabras y que han de tomarlo por norma de vida, traduciéndolo en su actitud y conducta [5]. También en este pasaje, por tanto, la denominación «el Hijo del hombre» tiene sentido inclusivo: con Jesús, están denotados todos los que siguen su camino.

Se establece en este texto, por primera vez, una oposición entre «el Hijo del hombre» y «[ciertos] hombres» [6]. Si el primer término designa al Hombre en su plenitud, el segundo, «hombres», tiene que designar, por contraste, a los que no la conocen ni aspiran a ella, a los que frustran en sí mismos el desarrollo humano. A algunos de ellos ([ciertos] hombres), el Hombre logrado, libre y comunicador de libertad, les resulta odioso y van a poner todos los medios para eliminarlo [7].

[3] Fabris, *Matteo* 373: Este anuncio (prácticamente igual en Mt y en Mc) se caracteriza por la sobriedad de las referencias anecdóticas. Se trata posiblemente del núcleo más arcaico de las palabras de Jesús relativas a su muerte violenta. El dicho está construido sobre el esquema del contraste; cf. Hooker, *Son of Man* 134.

[4] Cf. Gundry 503; Gnilka II 53.

[5] Gundry 503: Jesús quiere redefinir su mesianismo de una manera que los discípulos tenían que aceptar, pero que la masa del pueblo judío era seguro que rechazaría.

[6] Opiniones sobre el juego de palabras entre «Hijo del hombre» y «hombres» en Gundry 506s; cf. Fitzmyer, *Lucas* III 160. Gundry 503, nota que «en manos de [ciertos] hombres» connota ser maltratado con violencia (cf. 14,41.46; Lv 26,25; Dt 1,27; 2 Sam 24,14; 2 Re 21,14; Job 9,22-24; 16,11; Sal 106,41; Jr 26,24; Dn 7,25; 11,11; Zac 11,6; 1 Mac 4,30; Hch 21,11; 28,17) y, por tanto, va más allá que el mero rechazo (8,31); Lagrange 243: «Caer en manos de los hombres» es una terrible amenaza; la expresión no es griega y representa el arameo *l-îde*.

[7] Corresponden a «las fieras» del desierto (1,13), en medio de las cuales se encuentra Jesús y se encontrarán los suyos.

Puede precisarse más. Dado que Mc ha señalado que la línea de maduración y plenitud del hombre es el amor activo que no excluye a individuos ni pueblos y que trabaja en favor del crecimiento humano[8], los «hombres» enemigos de «el Hijo del hombre» son los que carecen de ese amor e incluso lo abominan, por ser contrario a sus ideales o intereses. En otras palabras, son los que sacrifican al hombre en aras de una ideología o del deseo de lucro, los que desprecian a otros individuos o pueblos por razones religiosas o étnicas, los que dominan y someten, suprimiendo la libertad; en definitiva, los opresores de toda índole[9].

El uso del genérico «hombres», empleado ya antes por Mc con sentido de limitación o insuficiencia (7,8; 8,24.27), y ahora para designar a los enemigos del Hijo del hombre, afirma la triste realidad de que tanto en el pueblo judío como en el resto de la humanidad predominan los que se oponen al desarrollo humano. El verbo «ser entregado», referido por primera vez a Jesús, alude en primer término a Judas Iscariote, «el mismo que lo entregó» (3,19)[10]; en segundo lugar, a lo sucedido con Juan Bautista (1,14)[11].

31c «... *sin embargo, aunque lo maten, a los tres días resucitará*».

Es peculiar de este dicho la insistencia sobre el hecho de la muerte («lo matarán... aunque lo maten»). Subraya la violencia de esos «hombres»[12], pero para hacer patente su fracaso, al mostrar

[8] Así se deduce del contenido del «secreto del reinado de Dios» (4,11), es decir, del amor universal de Dios que quiere comunicar vida a todos los hombres, sin distinción de individuos ni de pueblos. La misma realidad se expresa en la primera parábola del reinado de Dios (4,26-29) y en los dos episodios de los panes (6,34-46; 8,1-9).

[9] Entre ellos se encuentran los grupos dirigentes judíos mencionados en el primer anuncio (8,31); cf. Gundry 572; Mateos-Camacho, *El Hijo del hombre* 79-82.

[10] Para Pesch II 158s, «es entregado» es una pasiva divina; Dios abandona al Justo. De modo parecido, Lagrange 243; Taylor 480; Gnilka II 54. Tal opinión está en la línea de la interpretación en 8,31 del impersonal *dei* como indicación de un designio divino, interpretación basada ordinariamente en el paralelo con Is 53,6.12 LXX, paralelo que en realidad no existe; cf. Gundry 506. La alusión a 3,19, donde se afirmaba que Judas había de entregar a Jesús, milita también contra la interpretación como pasiva divina. El mismo verbo será usado por Mc en 10,33; 15,1.15, en pasajes donde son siempre agentes humanos los que entregan a Jesús; cf. Gundry 506 (contra Hooker, *Son of Man* 135; Stock, *Boten* 158). Por último, nota Gundry 506s, cuando, como se dice, Dios entrega a alguien en manos de otros lo hace siempre movido por la cólera o la animosidad, lo que en el caso de Jesús sería impensable.

[11] También la entrega de Juan Bautista fue obra de agentes humanos (cf. 6,17).

[12] Gundry 504: La segunda mención de la muerte muestra hasta dónde se pone el acento en una violencia inmisericorde. Este acento contribuye a la apología de Mc:

que no tiene el efecto buscado. Jesús intenta calmar la angustia de sus discípulos ante la perspectiva de una muerte sin combate ni gloria, inculcándoles que ésta no es una derrota, porque, al ser la expresión máxima de amor a la humanidad, no pone fin a la vida, sino que da principio a una existencia gloriosa. La posición adelantada de la expresión «a los tres días» subraya la brevedad del intervalo entre la resurrección y la muerte o, mejor, que la muerte no logra suprimir la vida [13].

Incomprensión y miedo de los discípulos

32 *Pero ellos no entendían aquel dicho y les daba miedo preguntarle.*

Sin embargo, el deseo de triunfo terreno que inspira el mesianismo de los discípulos les impide aceptar lo que Jesús les dice [14]. Imbuidos de la ideología del judaísmo, quieren un Mesías que, actuando con poder, restaure la gloria de Israel y ponga fin a la opresión y la injusticia. No les entra en la cabeza lo que Jesús les enseña, que la existencia de una sociedad nueva y justa (etapa histórica del reino de Dios), donde no haya dominio de hombre sobre hombre, no puede ser obra de un Mesías dominador. No habrá sociedad nueva si no hay promoción humana de todos y responsabilidad de todos (mesianismo compartido).

La incomprensión de los discípulos es total (v. 32). La enseñanza de Jesús es tan contraria a sus presupuestos, que son incapaces de entenderla; por otra parte, les da miedo preguntarle, pues vislumbran que la explicación echaría por tierra su expectativa de triunfo [15]. Su seguridad ideológica empieza a vacilar, pero prefieren aferrarse a lo que antes creían, aunque ya no les aparezca tan cierto; se resisten a rectificar, pues para ellos la

a pesar de las apariencias, Jesús no morirá como un criminal, sino a manos de criminales.

[13] Cf. 8,31 Lect. y Gundry 504.

[14] Pesch II 160: «no entendían», se encuentra en el ámbito de la protesta de Pedro (8,31-33) y de la pregunta de los tres discípulos durante la bajada del monte (9,10) y se transforma así en «no querían entender». Gnilka II 55: Los discípulos siguen a su maestro en su camino, pero su actitud está aún lejos de ser un auténtico seguimiento.

[15] Lagrange 244: La primera vez, Pedro protestó, pero fue gravemente reprendido; ahora no se atreven a preguntar nada.

muerte de Jesús supondría el derrumbe definitivo de sus esperanzas mesiánicas nacionalistas. Como su preocupación principal no es la labor en favor de la humanidad, sino, conforme al estrecho horizonte de su ideología, el triunfo terreno y la gloria de su nación, no se interesan por una vida después de la muerte.

Llegada a Cafarnaún

33a *Y llegaron a Cafarnaún.*

Es la tercera y última vez que aparece el nombre de Cafarnaún en este evangelio. Fue allí donde Jesús empezó su actividad pública (1,22b-34), y fue la gente de Cafarnaún la que quiso hacer de él un líder político (1,35-38). A la misma ciudad volvió Jesús después de su predicación por Galilea y por primera vez expuso, a la multitud reunida «en la casa», su mensaje universalista, que fue aceptado (2,1-13). La primicia de esa universalidad fue Leví, el excluido de Israel, llamado por Jesús (2,14) y, a raíz de aquella llamada, se constituyó «en la casa-hogar» de Cafarnaún la primera comunidad mixta, en la que estaban a la mesa con Jesús tanto los discípulos como los recaudadores y descreídos, es decir, tanto los que formaban parte de Israel como los excluidos del pueblo (2,15).

PRIMER TRIPTICO

Contraste entre los dos grupos de seguidores

Se refleja en las escenas del primer tríptico la difícil coexistencia de los dos grupos que forman la comunidad de Jesús, el de los Doce/los discípulos, adictos al judaísmo, y el de los seguidores ajenos a él. Mc muestra que son estos últimos los que captan el mensaje y lo ponen en práctica. Tanto «el chiquillo» (9,36-37) como «el que expulsaba demonios» (9,38) y «los pequeños» (9,42) representan a ese grupo, cuya actividad intentan reprimir los discípulos y al que pretenden imponer la ideología del judaísmo con sus categorías jerárquicas (9,34: «quién era el más grande»).

De este modo, el primer tríptico pone de relieve el contraste entre los dos grupos de seguidores, tanto en la calidad de su adhesión a Jesús como en la actividad. De hecho, así como «el chiquillo» (9,35) representa al grupo de seguidores no procedentes de judaísmo en su disposición igual a la de Jesús (I), el que expulsaba demonios (9,38-40) representa al mismo grupo desde el punto de vista de la misión (II), cuyo éxito contrasta fuertemente con la impotencia de los discípulos manifestada en el tríptico anterior (9,28); a continuación Jesús previene a los Doce/discípulos de poner en peligro la fe de los verdaderos seguidores, representados por «los pequeños» (III).

El contraste entre el deseo de preeminencia de los discípulos (9,34: «el más grande») y la designación «los pequeños» usada para el otro grupo de seguidores (9,42) forma una inclusión que muestra la unidad del tríptico.

I. 9,33b-37: *El deseo de preeminencia* *Los Doce y «el chiquillo»*

(Mt 18,1-5; Lc 9,46-48)

[33b]Una vez en la casa, les preguntó:

—¿De qué hablábais en el camino?

[34]Ellos guardaban silencio, pues en el camino habían discutido entre ellos sobre quién era el más grande.

[35]Entonces se sentó, llamó a los Doce y les dijo:

—Si uno quiere ser primero, ha de ser último de todos y servidor de todos.

[36]Y cogiendo al chiquillo, lo puso en medio de ellos, lo abrazó y les dijo:

[37]—Quien acoge a uno de estos chiquillos como si fuera a mí mismo, me acoge a mí; y el que me acoge a mí, más que a mí, acoge al que me ha enviado.

NOTAS FILOLOGICAS

33b *Una vez en la casa*, gr. ***en tê oikiâ genomenos***, el participio en singular se refiere sólo a Jesús; el término *oikia* (1,29; 2,15; 3,25.27*bis*; 6,4.10; 7,24) designa en Mc la casa-hogar; se distingue de *oikos*, la casa-vivienda, cf. Mateos, *Los Doce* §§ 250-252. Syrsin lee «en su casa», con referencia a 2,15, cf. Lagrange 224.

hablábais, gr. *dielogizesthe*, cf. 2,6.8 *bis*; 8,16.17; 11,31.

en el camino, gr. *en tê hodô*, cf. 8,27.

34 *ellos guardaban silencio*, gr. *hoi de esiôpôn* (cf. 3,4, de los fariseos); el impf. indica la permanencia del estado.

en el camino, gr. *en tê hodô*; esta segunda mención es omitida por D y otros codd.

habían discutido, gr. *dielekhthêsan* (sólo aquí en Mc), voz media. Robertson 334: «pasiva deponente»; en relación con los pasados narrativos, el aor. tiene valor de plpf.

entre ellos, gr. *pros allêlous*, en posición enfática inicial en la frase.

quién era el más grande, gr. *tis meizôn*, comparat. por superlat., frecuente

en griego helenístico; cf. 4,31.32; Lagrange 244; Robertson 668; Moule, *Idiom* 97; Taylor 482; Moulton-Turner III 30; Gnilka II 56; cod. D: *tis meizôn genêtai autôn*.

35 *Entonces*, gr. *kai* temporal, Reiser 119; cod. D: *tote*.
se sentó, gr. *kai kathisas*, partic. aor. efectivo; *kathizô*, ingresivo de *kathêmai*, «estar sentado».
llamó, gr. *ephônêsen*, verbo que implica cierta intensidad de voz, cf. Gundry 509.
a los Doce, gr. *tous dôdeka*, cf. 3,14.16; 4,10; 6,7.
y les dijo, gr. *kai legei autois*, «y les dice», pres. histórico; el cod. D omite desde aquí hasta el fin del versículo.
si uno quiere, gr. *ei tis thelei*, Robertson 961; cf. 8,34.
primero, gr. *prôtos*, en rango o condición; cf. 6,21: *hoi prôtoi tês Galilaias*.
ha de ser, gr. *estai*, futuro con valor imperativo, Robertson 874; Zerwick § 280; Moulton-Howard II 458; Moulton-Turner III 86; cf. 10,43.44; 12,30.31. Gundry 509 le da valor de mero futuro.
último de todos, gr. *pantôn eskhatos*; como *prôtos*, de rango o condición (cf. 10,31); posición enfática del pronombre.
servidor de todos, gr. *pantôn diakonos*, cf. 10,43.

36 *cogiendo*, gr. *labôn*, en sentido físico.
chiquillo, gr. *paidion* (cf. 5,39.40.41; 7,28.30; 9,24.37), término que puede designar a un pequeño servidor o esclavo, cf. Liddell-Scott-Jones, *s.v.* II; Black, *Approach* 222, nota; Mateos, *Los Doce* § 404. Por su coherencia con el contexto, adoptamos la lectura del cod. D, que prepone el artículo: *to paidion*, cf. Moulton-Howard II 430; el término designa así al chiquillo que estaba al servicio de la casa.
lo puso en medio de ellos, gr. *estêsen auto en mesô autôn*; *estêsen*, aor. primero transitivo, cf. 3,3.
lo abrazó, gr. *kai enagkalisamenos* (cf. 10,16).

37 *quien*, gr. *hos an*, «quienquiera», cf. 3,35.
acoge, gr. *dexêtai*, aor. subjunt. efectivo; cf. 6,11; 10,15.
a uno de estos chiquillos, gr. *hen tôn toioutôn paidiôn*; *toioutos* articulado y en posición atributiva, Robertson 710,771; Blass § 274; posición predicativa en 6,2. Algunos codd. leen *ek* en lugar de *hen*, cf. Moulton-Turner III 209; D lo omite. Para el valor de *heis* por *tis*, cf. Maloney, *Semitic Interference* 126ss.
como si fuera a mí mismo, gr. *epi tô onomati mou*, locución que aparece tres veces en Mc: 9,37.39; 13,6, indicando la identificación con Jesús; cf. Mateos, *Los Doce* § 412; *Marcos 13* § 242s. Cod. D: *en tô onom. mou*.
más que a mí, acoge ..., gr. *ouk eme dekhetai, alla...*; según Zerwick § 445, se trata de semitismo frecuente en las oraciones disyuntivas: se niega el primer miembro de la disyunción para así resaltar más el segundo; el significado sería: «no tanto a mí, cuanto a...»; «más que a mí, a...». Blass § 448,1 habla de «negación relativa» y cita Mc 2,17.
al que me ha enviado, gr. *ton aposteilanta me*.

CONTENIDO Y DIVISION

Vuelve a plantearse en esta perícopa en qué consiste el verdadero seguimiento, formulando en otros términos (9,35: «Si uno quiere ser primero, sea último de todos y servidor de todos») la primera condición expresada antes (8,34: «Si uno quiere venirse conmigo, reniegue de sí mismo»). Pone así en contraste la actitud de los Doce y la del grupo de seguidores que no proceden del judaísmo. De este modo muestra Mc las tendencias y tensiones existentes en su época entre diversas comunidades cristianas.

Pueden considerarse dos momentos:

9,33b-35: En la casa. Pregunta de Jesús a los discípulos, falta de respuesta y admonición de Jesús.

9,36-37: El pequeño servidor, modelo de seguimiento.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. No aparecen en la perícopa el nombre de Jesús ni la designación «los discípulos».
2. En contraste con la llegada del grupo a Cafarnaún (9,33a: «llegaron»), Mc señala solamente la presencia de Jesús en la casa (v. 33b: «una vez [él] en la casa»).
3. «La casa» (v. 33b; gr. *hê oikia*), como en 2,15, donde era figura de la comunidad en la que estaban presentes los dos grupos de seguidores («los discípulos» y «los recaudadores y descreídos»).
4. Inmediatamente Jesús pregunta a los discípulos (v. 33b).
5. Repetición de la expresión «en el camino» (vv. 33b.34), cf. 8,27.
6. «guardaron silencio» (v. 34), como en otra ocasión los fariseos en la sinagoga (3,4).
7. Jesús «se sienta» (v. 35), pero no enseña.
8. Cambia la denominación «los discípulos» de la perícopa anterior (cf. 9,31) por la de «los Doce» (v. 35).
9. Incongruencia narrativa: aunque están en la misma casa, Jesús «llama» a los Doce (v. 35), a quienes acaba de preguntar. Mc no indica que se acerquen.
10. «les dijo» (v. 35), lit. «les dice», presente histórico.
11. Jesús coge al «chiquillo» (v. 36), sin necesidad de llamarlo.
12. Doble significado del término *paidion* (v. 36): «chiquillo» y «pequeño servidor», «criadito» (nota fil.).
13. «el chiquillo» (v. 36), determinado, designa al pequeño servidor doméstico.
14. «lo puso en medio de ellos» (v. 36), cf. 3,3.
15. «lo abrazó» (v. 36), gesto de identificación y cariño.
16. La precisión «uno de estos chiquillos» (v. 37) indica que Jesús no habla de chiquillos cualesquiera, sino de los representados por el criadito.
17. El verbo «acoger» (v. 37) se ha usado anteriormente en el contexto del envío de los Doce (6,11).
18. La designación de Dios como «el que me ha enviado» (v. 37) refuerza la alusión al envío.

En la casa. Pregunta de Jesús. Admonición

33b *Una vez en la casa, les preguntó: «¿De qué hablábais por el camino?»*

Fue en Cafarnaún donde se situó por primera vez la casa-hogar de Jesús y los suyos (2,15, Lect.)[1], figura de la comunidad abierta que admite en su seno tanto a seguidores procedentes del judaísmo (los discípulos/los Doce) como a otros ajenos a él (recaudadores y descreídos). Aunque el grupo de discípulos había llegado con Jesús a Cafarnaún, Mc señala sólo de Jesús que se encuentre en la casa/comunidad (gr. *genomenos*, en singular). Nada más llegar pregunta a sus discípulos (cf. 9,30), que lo han acompañado en el viaje a través de Galilea, qué conversación han mantenido durante «el camino», término con el que Mc, a partir de 8,27, va describiendo el itinerario hacia Jerusalén, donde Jesús será condenado a muerte[2]. Ellos, durante el viaje, no se atrevieron a preguntar a Jesús por el significado de la predicción de su muerte-resurrección; ahora, sin tardar, él les pregunta.

La inmediatez de la pregunta insinúa la urgencia y la importancia de la cuestión. Los discípulos no han manifestado ninguna reacción ni hecho ningún comentario a la enseñanza de Jesús

[1] La localización (Cafarnaún) y el artículo anafórico («en la casa»; Syrsin: «en su casa», cf. Lagrange 224) bastan para identificar esta casa con la de 2,15. En 2,15, en la expresión «en su casa», el posesivo podía referirse tanto a Jesús como a Leví, cuya figura no aparece, sin embargo, en la perícopa ni vuelve a aparecer en el evangelio. La ambigüedad del posesivo indica precisamente que la casa es tanto de Jesús como de Leví; cf. Mateos *Los Doce* § 254; Mateos-Camacho, *El Evangelio de Marcos* I 225, 228s; Radermakers 232 no distingue entre *oikos* y *oikia* y afirma sin más que la casa es el lugar privilegiado de la enseñanza privada (1,29; 2,1.15; 3,20; 7,17. 24; 9,28). Taylor 481; Gundry 508,517; Gnilka II 56 y otros autores con tendencia historicista identifican con mayor o menor probabilidad esta casa con la de Pedro. Lagrange 244 duda entre la casa de Pedro (1,29) y la de Leví (2,15). Al no distinguir dos grupos de seguidores, estos autores no ven que el único paralelo posible es la casa de Leví. Malbon, *Narrative Space* 192, n. 29 (citado por Gundry 516), excluye, por el contrario, que v. 33b se refiera a la casa de Pedro en Cafarnaún. En todo caso, en 1,29 no se dice simplemente «la casa de Pedro», sino «la de Pedro y Andrés».

[2] El tema del camino, empezado en 8,27, termina en 11,8, precisamente en la entrada en Jerusalén. Gnilka II 56: El camino hacia Jerusalén es el camino hacia el lugar de la manifestación mesiánica, que ellos se imaginan de modo muy diferente de como va a suceder. Contra Gundry 508.

durante el viaje a través de Galilea (9,30-33a), pero han mantenido una conversación en la que Jesús no ha participado. Conociendo bien la ideología que los domina, Jesús tiene interés en que se sinceren con él y le digan de qué han hablado.

34 *Ellos guardaron silencio, pues en el camino habían discutido entre ellos quién era el más grande.*

La pregunta pone en embarazo a los discípulos. Su silencio está en paralelo con el que guardaron los fariseos en la sinagoga, señal de su obcecación (3,4)[3]; aquí muestra la obstinación de los discípulos, aunque saben lo improcedente del tema de que han discutido: quién tenía rango superior o mayor categoría en el grupo («quién era el más grande»). El silencio delata que son conscientes de que Jesús no aprobaría sus aspiraciones y tienen miedo a su reacción; al mismo tiempo, que no se dejan convencer por él.

La insistencia de Mc en la mención de «el camino», confirma que se trata del camino hacia Jerusalén, donde los discípulos esperan que Jesús asuma el poder político y hacen planes para ese futuro glorioso. Por el contrario, como lo ha aseverado Jesús en las predicciones de su muerte-resurrección (8,31; 9,30) «el camino» no lleva a su triunfo terreno, sino a su muerte a manos de las autoridades de Israel. Jesús y los discípulos siguen dos trayectorias opuestas: sus puntos de vista son irreconciliables.

El narrador suple la falta de respuesta de los discípulos y comunica al lector el tema de la conversación de éstos durante el viaje; sustituye, sin embargo, el término «hablar/dialogar» empleado por Jesús por el verbo «discutir», que denota una discrepancia entre los miembros del grupo[4]; revela Mc que mientras Jesús les hablaba de entrega, ellos discutían de rango y preeminencia[5].

[3] Cf. Radermakers 232. El verbo *siôpaô* ha aparecido por segunda vez en la orden de Jesús al mar alborotado por el viento (4,39), pasaje en paralelo con la expulsión del espíritu inmundo en la sinagoga de Cafarnaún (4,39: *epetimêsen*, *pephimôso*; 1,25: *epetimêsen, phimôthêti*). El silencio está, pues, relacionado con una mala disposición. Schmahl, *Die Zwölf* 89, sin tener en cuenta estos datos, lo reduce a señal de incomprensión.

[4] Gundry 508: Mc cambia el verbo usado por Jesús, *dielogisesthe*, que supone razonamiento, por *dielekhthesan*, que implica discusión.

[5] Según Belo, *Marc* 227, esta pretensión ha de ser leída en el contexto de la subida a Jerusalén: en la nueva ciudad (que se instaurará en Jerusalén), ¿cuál será su puesto en la jerarquía? ¿Quién será el más grande?

Han mostrado la ambición que existe en el grupo; buscan ser superiores, no creen en la igualdad; no se han desprendido de la manera de pensar común en el ambiente judío [6]. Están organizando el entorno del Mesías-rey y discuten sobre quién ocupará el puesto más elevado. La ambición que demuestran se opone radicalmente a la primera condición propuesta por Jesús para seguirlo (8,34: «Si uno quiere venirse conmigo, reniegue de sí mismo») y es la que ha hecho incomprensible su enseñanza anterior (9,32: «no entendían el dicho») [7].

35 *Entonces se sentó, llamó a los Doce y les dijo: «Si uno quiere ser primero, ha de ser último de todos y servidor de todos».*

Sin encontrar respuesta a su pregunta, Jesús se sienta, porque esta casa, figura de su comunidad, es su morada estable [8]. En lugar de la denominación «los discípulos» aparece aquí la de «los

[6] Cf. 12,38s, de los letrados: «los que gustan... de los primeros escaños en las sinagogas y los primeros puestos en los banquetes». Gundry 509: Primero y último tienen que ver con el rango no sólo respecto a Jesús, sino entre ellos («de todos»). 517: Las cuestiones de rango dominaban ampliamente en la sociedad judía, cf. Strack-B. IV 1131s; Qumrán: 1QSa 12,11-22; 1QS 2,20-23. Gnilka II 56: Se trata del rango en esta vida, sin excluir la otra.

[7] Schmid, *Marcos* 258, cita a Schlatter: «El ansia de grandeza penetra toda la piedad palestina. En todo momento, en las reuniones del culto, en la administración de justicia, en la comida en común, en cualquier ocasión de contacto social, surgía continuamente la cuestión de la primacía, y la medida de la honra debida a cada uno se convierte en un quehacer continuo y trascendente».

[8] El verbo *kathizô* es ingresivo de *kathêmai*, «estar sentado». En 2,15 Jesús había aparecido «recostado a la mesa» en la casa-hogar (*oikia*). Nunca se sienta en el *oikos*, la casa-vivienda (cf. 2,1ss; 3,20; 7,17; 9,28). Para Taylor 482; Lohmeyer 192, nota 2; Schmahl, *Die Zwölf* 89; Stock, *Boten* 115; Gundry 508, «sentarse» indica la posición del maestro. Gnilka II 56 duda entre expresión de dignidad o postura del maestro. Lagrange 244 opina que Jesús se sienta menos como maestro que porque está cansado del camino. Pesch II 104 nota la diferencia entre *kathemai*, que precede a los dos grandes discursos de Jesús (4,1; 13,3), y *kathizô*, que se aplica a Jesús en 9,35 y 12,41. De hecho, en 12,41, Jesús no se sienta para enseñar, cf. Best, *Mark's Use* 20, nota 57. En ese pasaje, la instrucción a los discípulos está motivada por la acción de la viuda; «se sienta frente al tesoro», como en 13,3 «mientras estaba sentado... frente al templo», mostrando su permanente antagonismo a uno y otro. Sólo en un caso (4,1) «estar sentado» precede a la enseñanza, mientras en ninguno otra ocasión en que Jesús enseña se dice que lo hiciera sentado (1,21.22; 2,13; 4,1a; 6,2.34; 8,31; 9,31, 10,1; 11,17; 12,35); Pesch II 166 nota que el texto de 9,35 no usa el verbo «enseñar» (*didaskô*), sino simplemente «decir» (*legô*). Puede concluirse, por tanto, que Mc no relaciona los verbos «estar sentado» o «sentarse» con la enseñanza, sino con la estabilidad o permanencia, cf. Mateos, *Los Doce* § 403; *Marcos 13* § 101.

Doce», que engloba a todos los israelitas que han dado la adhesión a Jesús, caracterizándolos como el Israel mesiánico [9].

Si, estando en la misma casa, Jesús tiene que «llamar» a los Doce [10] es porque se encuentran distanciados de él. Obviamente, no se trata de un distanciamiento físico [11], sino figurado, que representa la resistencia de los Doce a aceptar el destino del Hijo del hombre (9,30-33a). Jesús había constituido el grupo en primer lugar para que «estuviesen con él» (3,14), pero de hecho no lo están, y Jesús lo sabe. Ahora va a recordarles lo que eso significa; la llamada es una invitación a que se acerquen a él, es decir, a que cambien de actitud, y la intensidad de voz que implica el verbo «llamar» [12] muestra el interés de Jesús por ser escuchado. Sin embargo, el evangelista no señala que los Doce se acerquen a Jesús después de ser llamados [13]. Según el proyecto de Jesús,

[9] La mayor parte de los autores admite la identificación de los discípulos con los Doce en este pasaje; cf. Fleddermann, «The Discipleship Discourse» 59; Taylor 482, quien atribuye la diferente denominación al uso de dos fuentes distintas. Algunos, sin embargo, se muestran ligeramente indecisos. Así Schmahl, *Die Zwölf* 89: «prácticamente idénticos»; Stock, *Boten* 114, deja abierta la posibilidad de un círculo más amplio en 9,31 y considera «no completamente transparente» la conexión efectuada por 9,33. Para Gundry 509, en cambio, «los Doce» distingue el pequeño grupo de apóstoles del gran grupo de discípulos, con objeto de dar un marco numérico al contraste entre primero y último, es decir, entre primero y duodécimo. Sin embargo, dado que la lección que da Jesús a los Doce en 9,35-37 pretende corregir la ambición que han mostrado los discípulos durante el camino (9,34), los destinatarios de la admonición han de ser necesariamente los mismos que han incurrido en el defecto; cf. Mateos, *Los Doce* § 57; Reploh, *Markus-Lehrer* 47: «No existe una frontera clara entre los dos grupos (los discípulos/los Doce). La mayor parte de las veces parecen entenderse los Doce bajo la denominación de «discípulos» (6,35,41.45; 8,27.33.34; 9,14.28. 30); Schmahl, *Die Zwölf* 112: «En muchos pasajes, el término «discípulos» designa exclusivamente a los Doce»; cf. también Stock, *Boten* 148s. Para la identidad de los sujetos que componen «los Doce» y el grupo de discípulos, cf. Mateos, *Los Doce* § 70-75.

[10] El verbo *phôneô* aparece en boca de Jesús solamente en este pasaje y en 10,49, donde llama al ciego que está sentado junto al camino y es figura de los Doce, cf. Achtemeier, «And He Followed Him» 115-145; Matera, «The Incomprehension» 171; Mateos, *Los Doce* § 302. Se ve la correspondencia entre los dos pasajes: los Doce no siguen a Jesús «en el camino». Stock, *Boten* 116, considera *phônein* un probable sustituto de *proskaleisthai*, elegido por Mc debido a la mención anterior de que Jesús «se sienta».

[11] Cf. Klostermann 196: «Una dificultad. ¿Cómo es que Jesús llama a sus discípulos, a los que él había preguntado en la casa? Estaban ciertamente con él». De modo parecido, Taylor 404; Schmidt, *Der Rahmen* 230. Por su parte, Schmahl *Die Zwölf* 89, interpreta la llamada como indicación de la importancia de lo que va a decir Jesús. Pesch II 104 opina que el hecho de llamar Jesús a los Doce indica que la posición de éstos era objeto de discusión también en la comunidad transmisora. Gnilka II 55 sigue a Klostermann.

[12] Gundry 509 precisa que *phôneô* denota cierta intensidad de voz.

[13] Se tiene aquí una expresión plástica de lo que Mc afirmará de Pedro en 14,54: «lo seguía de lejos», que puede aplicarse al grupo entero.

el Israel mesiánico debería ser un nuevo principio, pero de hecho mantiene las categorías del antiguo pueblo.

Ante el silencio de los Doce, que se niegan a dialogar con él, se esperaría una reacción severa de Jesús, incluso que los pusiera ante la alternativa de aceptar su programa o dejar su compañía. Pero Jesús, aunque es consciente del modo de pensar de los Doce y de su obstinación, no los rechaza ni los increpa; por el contrario, les da de nuevo la posibilidad de hacer una opción libre («Si uno quiere»): les ofrece la oportunidad de que reflexionen y le den una verdadera adhesión. Es una nueva muestra de su amor al Israel que ha llamado (3,13: «a los que él quería»). Mc utiliza el presente histórico («y les dice») para introducir esta advertencia de Jesús; con este recurso insinúa, como de ordinario, la actualidad en su tiempo del problema con el que Jesús se enfrenta.

Ante todo, Jesús advierte a los Doce que han de renunciar a toda pretensión de preeminencia; no admite que alguno pretenda un rango más elevado («el más grande»)[14]. Va a enseñarles cuál es la verdadera grandeza y usa para ello la oposición: «ser primero» - «ser último de todos y servidor de todos»[15]. Los Doce ambicionan el puesto más elevado, cada uno quiere estar por encima de los demás. Jesús se sitúa en otra perspectiva, la de la cercanía a él («primero»), y afirma que el puesto de «primero» en la comunidad no está reservado a un individuo o a un grupo, sino que lo ocupa todo aquel que, respecto a todos los demás, se haga último y servidor[16]. El término «primero» no denota así superioridad respecto a los otros, sino la cercanía a Jesús por la identificación con sus actitudes.

De este modo Jesús sale al paso de la ambición demostrada

[14] Cf. Lagrange 244.

[15] Oposiciones equivalentes propondrá Jesús, también a los Doce, en 10,43s: «grande entre vosotros» - «servidor vuestro»; «primero entre vosotros» - «siervo de todos». Cf. Pesch II 166: *protos* significa el primero en rango, Michaelis, *prôtos* 869; *eskhatos*, el último en rango, Kittel, *eskhatos* 695s. Black, *Approach* 218-223 considera equivalentes el término griego *diakonos* y el arameo *talya*; sin embargo, Le Déaut, «Le substrat araméen» 393s, y Fleddermann, «The Discipleship Discourse» 64, n. 35, indican que *diakonos* sería una traducción poco usual para *talya*, posiblemente porque el término arameo denota la corta edad, mientras el griego, no; cf. Gundry 518. Gnilka II 56: «Ser primero» no es una categoría jurídica, se basa solamente en la calidad del seguimiento.

[16] Asimismo, todos pueden ser «grandes» por medio del servicio (cf. 10,43). Para los griegos, en cambio, servir era algo indigno; dominar y no servir es lo digno de un hombre, cf. Plat., *Gorgias* 492b. El servicio era estimado solamente cuando se prestaba al Estado, cf. Demost. 50,2; Plat., *Leyes* 12,955cd.

por los discípulos. No admite el deseo de rango, pero sí la aspiración a estar cercano a él. Quiere que todos sean «primeros», y la única primacía se basa en el amor demostrado en el servicio humilde[17]. Los discípulos/los Doce discutían de puestos en la escala social, de jerarquía; Jesús propone como ideal «hacerse último de todos», ponerse al nivel del que no ostenta rango alguno, del más insignificante socialmente; con esta figura designa al que no está movido por ninguna ambición de preeminencia y prestigio.

En la frase griega, el énfasis recae sobre «todos», que se encuentra en posición inicial (*pantôn... pantôn...*), subrayando la actitud y la disposición al servicio que debe tener cada uno. Hay que notar que el término «todos» no se refiere aquí a la humanidad en general, sino a los miembros de la comunidad, pues la discusión mantenida entre los discípulos se refería a quién era el más grande dentro del grupo mismo, y Jesús está corrigiendo esa ambición.

Quien se hace «último de todos y servidor de todos» tiene la misma actitud de Jesús, «está con él»[18]; se coloca a la cabeza de los demás («primero») y sigue a Jesús más de cerca. Por otra parte, esta doble exigencia no hace más que reformular la primera condición del seguimiento que él había propuesto juntamente a los discípulos y a la multitud (8,34). Esto aparece, en primer lugar, por la idéntica fórmula introductoria («Si uno quiere»), que sólo se encuentra en Mc en estos dos pasajes[19]. En segundo lugar, porque «hacerse último y servidor» equivale a «renegar de sí mismo», condición que pedía la renuncia a toda ambición egoísta. Este dicho da pie a la escena siguiente.

El pequeño servidor, modelo de seguimiento

36 *Y cogiendo al chiquillo, lo puso en medio de ellos, lo abrazó y les dijo...*

Dentro de la casa donde están Jesús y los Doce, aparece otro personaje, «el chiquillo», término que, al ir determinado por el ar-

[17] El término griego usado para «servidor» (*diakonos*) denota un servicio hecho por amor y estima de los demás, cf. Beyer, *diakoneô* 81.

[18] Cf. Schmahl, *Die Zwölf* 90.

[19] 9,35: «Si uno quiere ser primero»; 8,34: «Si uno quiere venirse conmigo»; cf. H. Fleddermann, «The Discipleship Discourse» 61.

tículo[20], ha de tener un significado especial. De hecho, el término griego *paidion*, sirve para designar tanto a un simple chiquillo como a un criadito[21]. En este pasaje, dada la determinación, tiene el segundo sentido: representa al pequeño sirviente de la casa. De hecho, Mc no habla de «chiquillos» en general, sino de cierta clase de ellos, indicada en el vers. siguiente con la expresión «uno de estos/tales chiquillos» (v. 37). Esta «clase de chiquillos» posee, por tanto, alguna característica además de la corta edad y, dado que el texto no añade ningún otro rasgo fuera del significado del término mismo, la determinación «uno de estos chiquillos» ha de referirse a una característica incluida en ese significado, es decir, la de «sirviente» o «servidor»[22].

Jesús, sentado como está, coge al chiquillo. No necesita llamarlo como ha hecho con los Doce, ni tiene que moverse para alcanzarlo; el chiquillo está, por tanto, a su lado, «está con él». Ahora bien, si la distancia de los Doce era figura de su diferencia de actitud con Jesús, la inmediatez del chiquillo significa, por el contrario, su idéntica actitud.

La figura del «chiquillo/criadito» cubre, por tanto, los dos aspectos enunciados antes por Jesús: por su edad es un niño, uno que no cuenta en la sociedad; es «último de todos»; por su tarea es «servidor de todos». Su actitud igual a la de Jesús («último y servidor») muestra que la denominación «el chiquillo» es un modo de designar a los que siguen de cerca a Jesús, por haber «renegado de sí mismos» (8,34). Su presencia en la casa-comunidad, sin pertenecer al grupo de los Doce, indica que representa al otro grupo de seguidores, los que no proceden del judaísmo[23]. En el chiquillo, Jesús va a ejemplificar el principio que acaba de enunciar.

[20] La variante (no señalada por Nestle-Aland) *to paidion*, articulado (cod. D), es tan coherente con el sentido del texto que hemos decidido adoptarla. Gundry 509: Se supone que el chiquillo vive en la casa.

[21] Como *pais*, «chico, siervo», del que es diminutivo, *paidion* tiene dos acepciones: «niño, chiquillo» y «joven esclavo», varón o hembra, cf. Liddell-Scott-Jones, *s.v.*. Black, *Approach* 218-223, trata la cuestión por referencia al aram. *talya*, que presenta la doble acepción del griego, aunque vse. *supra* nota 12. En cuanto a la edad, Mc llama *paidion* a una niña de doce años (cf. 5,39.40.41.42).

[22] Nada en el pasaje insinúa que el chiquillo sea «pobre, desvalido, desamparado o huérfano», cf. Gundry 519. El «chiquillo» no es, por otra parte, equiparable al «huérfano», que, con «la viuda», es en el AT prototipo de los indefensos.

[23] Cf. 3,32.34; 4,10: «los que estaban en torno a él»; 3,32; 5,24b; 7,14; 8,34; 9,25: «una/la multitud»; Mateos, *Los Doce* § 335. Swete 206: «Se ve a este chiquillo como al representante de su clase o, mejor, de la clase de discípulos que simboliza». Gundry 509:

El hecho de que Jesús haya propuesto de nuevo la primera condición del seguimiento (v. 35) indica que la presencia de los Doce y del «chiquillo/criadito» en la comunidad está en paralelo con la de los discípulos y «la multitud» en 8,34 [24]. El «criadito» es modelo de seguimiento, mientras los Doce, aferrados a las categorías del judaísmo, no se deciden a seguir a Jesús. Los Doce representan al Israel mesiánico, que perpetúa, por tanto, la concepción jerárquica del antiguo Israel y no entiende su vocación de servicio.

Al «chiquillo/criadito» que tiene su misma actitud, Jesús lo coloca en medio, en el centro, como punto de referencia (cf. 3,3); al que es «servidor de todos» lo pone así de ejemplo para el grupo de los Doce, que han discutido sobre «quién era el más grande» [25]. Abraza al «chiquillo», gesto de cariño e identifica-

Al colocarlo Jesús en el centro (lit. «en medio de ellos») indica visualmente que un chiquillo creyente (cf. 9,42) pertenece al círculo de los discípulos. Estos autores no distinguen claramente entre los dos grupos de seguidores.

Resumiendo: El «chiquillo/criadito» representa a un grupo (v. 37: «uno de estos chiquillos») que manifiesta su adhesión a Jesús y su seguimiento siendo último y servidor de todos, a semejanza de él. Por eso se encuentra en la casa-comunidad y cercano a Jesús. No pertenece, sin embargo, a «los Doce», es decir, no forma parte del Israel mesiánico; representa, por tanto, a los seguidores no israelitas, quienes, bajo la denominación de «los que estaban en torno a él» han sido contrapuestos a los Doce (4,10), y bajo la denominación «la multitud», a los discípulos (5,24b.31; 7,14.17.33; 8,34; 9,25.28). Esta «multitud» prolonga, a su vez, a los «recaudadores y descreídos» recostados a la mesa con Jesús y su discípulos en la casa-hogar de Cafarnaún, «que eran muchos y lo seguían» (2,15).

[24] Recuérdese que «la multitud» de 8,34 representa a los seguidores no israelitas, cf. Mateos *Los Doce* 325ss. A la equivalencia de «los discípulos» (8,34) y «los Doce» (9,35) corresponde la de «la multitud» (8,34) y *ta toiauta paidia* (9,37). Es la misma conclusión a que se llega comparando la presencia de Jesús en «la casa/hogar» (9,33b: *en tê oikiâ*) con la de 2,15 (*en tê oikiâ autou*), donde estaban presentes por primera vez los dos grupos, cf. Mateos-Camacho, *El Evangelio de Marcos* I 230-233.

[25] Nótese el contraste de los pronombres en la frase griega: *estêsen auto en mesô autôn*. Cf. Swete 205: «La nueva forma de vida que acaba de enunciarse se ilustra con un ejemplo visible». Lane 340: «El niño es colocado ante los Doce como ejemplo de discipulado (seguimiento), y el hecho de que la misma palabra aramea signifique «chiquillo» y «servidor» da a su presencia el carácter de una representación dramática sobre la afirmación de 9,35... La admonición de «hacerse servidor de todos» en v. 35 está reforzada por la acción parabólica del v. 36».

Por el contrario, Reploh, *Markus-Lehrer* 14s: «Se trata de acoger en las casas a los niños desamparados, humildes, pobres», rasgos que, como nota Gundry 519, no tienen el menor apoyo en el texto. De modo parecido, Grundmann, *dekhomai* 52; Schmid 176; Hengel, *Nachfolge* 75. Por su parte, Taylor 405 acepta la propuesta de Black (cf. nota 11), pero no la usa para la exégesis; al contrario, Stock, *Boten* 121, nota 355. Pesch II 106, nota 3, considera el servicio a los pequeños como un acto de caridad. Estos autores no tienen en cuenta el sentido del verbo *dexêtai* (v. 37) o bien lo debilitan.

ción [26]; Jesús se identifica con el que es último y servidor; el gesto corresponde a la relación anunciada por Jesús para con todo el que realiza el designio de Dios: «ése es hermano mío y hermana y madre» (3,35 Lect.). La identidad de actitud con Jesús crea la nueva consanguinidad y la nueva familia [27].

37 *«Quien acoge a uno de estos chiquillos como si fuera a mí mismo, me acoge a mí; y el que me acoge a mí, más que a mí, acoge al que me ha enviado».*

El texto señala que el «chiquillo» es uno entre muchos («uno de estos/tales chiquillos»); lo incluye dentro de una categoría («tales»), la de chiquillos-servidores.

La identificación de Jesús con el pequeño servidor expresada con el abrazo se explicita ahora: acoger a uno de tales «chiquillos» equivale a acoger a Jesús mismo [28]. El reconocimiento del «chiquillo» como uno que reproduce la identidad de Jesús («como si fuera a mí mismo») se debe precisamente a su actitud de último de todos y servidor de todos.

Además, afirma Jesús su identificación con el que lo ha enviado: «y el que me acoge a mí, más que a mí, acoge al que me ha enviado» [29]. Por medio de Jesús, el seguidor, que realiza el designio de Dios, se identifica también con el Padre y lo hace presente: Jesús aparece como el centro donde se verifica la unión de Dios y los hombres.

La actitud de Jesús es la del que lo ha enviado; por eso acogerlo a él significa acoger al Padre. Aparece aquí de nuevo este rasgo del Dios de Jesús: que no es el Dios que domina al hom-

[26] Lohmeyer 193: «Un gesto (el abrazo) que en algún sentido debe hacer a este niño un modelo para los discípulos». Stock, *Boten* 121, interpreta el gesto como un servicio al chiquillo, concretado en la acogida; lo mismo Pesch II 106. El abrazo, sin embargo, es un gesto de identificación por amor, no de servicio; tampoco «acoger» se identifica con «servir». Precisamente por la identificación de Jesús con el «chiquillo», significada por el abrazo, acoger al «chiquillo» equivale a acoger a Jesús mismo (9,37). No se trata en el texto de servir al chiquillo (cf. 9,35: «servidor de todos»), sino de servir como él.

[27] Gundry 510: El abrazo representa visualmente la acogida, y la acogida significa aceptación en la nueva familia de Jesús (cf. 3,31-35).

[28] La locución modal *epi tô onomati mou* modifica la acción en su nexo con el término: un sujeto («quien») acoge al «chiquillo» por reconocer en él el *onoma* o identidad de Jesús; por eso lo acoge «como si fuera a Jesús». La identificación indicada por la locución *epi tô onomati mou* se explicita en la continuación de la frase: «me acoge a mí»; cf. Mateos, *Los Doce* §§ 411-421.

[29] Cf. Gundry 509.

bre sino el que está a su servicio. Quien de alguna manera busca ponerse por encima de los demás está fuera del ámbito de Jesús y de Dios mismo.

El verbo «acoger» se ha usado antes solamente en el contexto del envío de los Doce (6,11: «cualquier lugar que no os acoja»); el «chiquillo» es, por tanto, un enviado de Jesús como lo fueron los Doce, y la denominación «chiquillo» significa la actitud que ese seguidor muestra ante los demás [30]. La designación de Dios/el Padre como «el que me ha enviado», confirma el carácter de enviado del «chiquillo» cuando es acogido.

La escena contrapone, por tanto, la actitud de los Doce con la del grupo de seguidores no israelitas. Los primeros, el nuevo Israel (3,13), mantienen aún las ideas de rango propias del antiguo y ligadas a la concepción de un Mesías triunfador y terreno (8,33: «la idea de los hombres»). El segundo grupo, que no procede del judaísmo, entiende y acepta las condiciones para el seguimiento propuestas por Jesús a los dos grupos (8,34) y adopta su actitud de servicio humilde; de ahí su personificación en la figura del «criadito».

[30] Así Taylor 483. Lagrange 245: El chiquillo no representa a Jesús más que si ha sido enviado por él, como él fue enviado por el Padre... Se trata, pues, de discípulos. Según Lane 341, Mc 6,7-13 proporciona la clave para 9,37, donde el «chiquillo» llega en nombre de Jesús como su representante. «El chiquillo» sólo representa a Jesús si ha sido enviado por él, conforme al principio de que el emisario es como el que lo envía; cf. Mateos, *Los Doce* § 407. La idea de que el enviado es como el que lo envía es fundamentalmente judía, cf. Strack-B. I 590; II 167; Rengstorf, *apostellô* 400.

II. Mc 9,38-40: *Exclusivismo de los Doce*

(Lc 9,49-50)

38Le dijo Juan:

—Maestro, hemos visto a uno que expulsaba demonios invocando tu nombre y hemos intentado impedírselo, porque no nos seguía a nosotros.

39Pero Jesús le replicó:

—No se lo impidáis, pues nadie que actúa con fuerza como si fuera yo mismo puede al momento maldecir de mí. 40O sea, que quien no está contra nosotros está a favor nuestro.

NOTAS FILOLOGICAS

38 *Le dijo*, gr. *efê autô*, cf. 9,12; asíndeton (cf. 10,29; 12,24), Taylor 485; Blass § 461,1; Reiser 79; son numerosas las variantes que pretenden suavizar el asíndeton.

Juan, gr. *ho Iôannês*, cf. 1,19.29; 3,17; 5,37; 9,2; solamente en este pasaje aparece como protagonista.

Maestro, gr. *didaskale*, cf. 4,38; 5,35; 9,17.

que expulsaba demonios, gr. *ekballonta daimonia*, part. pres. de acción iterada; última vez que se menciona esta actividad; cf. 1,34.39; 3,15.22; 6,13.

invocando tu nombre, gr. *en tô onomati sou* (única vez en Mc), lit.: «en tu nombre», instrumental, «usando/mediante tu nombre»; Blass § 206,4.

hemos intentado impedírselo, gr. *ekôlyomen autô*, impf. de conato, Moulton I 129; Zerwick § 273; Moule, *Idiom* 9; Moulton-Turner III 65; Blass § 326,1; cf. Gundry 511; l.v. *ekôlysamen*.

porque no nos seguía a nosotros, gr. *hoti ouk êkolouthei hêmin* (cf. 1,18; 2,14.15; 5,24; 6,1; 8,34, donde se habla siempre del seguimiento de Jesús). El cod. D y varios otros omiten la frase en este lugar e intercalan *hos ouk akolouthei hêmin* después de *daimonia*; según Lagrange 246, Taylor 485 y otros ha de preferirse esta lectura. El cod. A y los de la koiné repiten la frase: «que no nos sigue, y hemos intentado impedírselo porque no nos seguía».

39 *Pero*, gr. *de* adversativo, cf. Thrall, *Greek Particles* 52.

no se lo impidáis, gr. *mê kôlyete auton*, negación con imperat. presente, interruptiva o conativa. «dejad de impedírselo» o «no intentéis impedírselo». Mateos, *El Aspecto* §§ 215, 223; Blass § 336,4.

que actúa... puede, gr. *poiêsei... dynêsetai*, futs. indicat., que pueden traducirse por futuro o por presente, cf. Bratcher-Nida, *A Translator's Handbook on the Gospel of Mark* 297.

actúa con fuerza, gr. *poiêsei dynamin*, «hará un acto de fuerza o potencia», cf. 6,5.

como si fuera yo mismo, gr. *epi tô onomati mou*, cf. 9,37.

puede, gr. *kai dynatai*; para la construcción, cf. Reiser 117.

al momento. gr. *takhy* (sólo aquí en Mc), «a continuación»; Blass § 102,2.

maldecir de, gr. *kakologêsai* (infinit. aor.), cf. 7,10: *ho kakologôn* (partic. pres.), donde se refiere a la conducta con los padres. La forma aorística denota un acto de maldición que expresa ruptura: retirar la adhesión que se prestaba a una persona y renegar de ella.

40 *O sea*, gr. *gar* epexegético.

contra nosotros, gr. *kath' hêmôn*, genit. de persona, en sentido hostil; cf. 3,6; Blass § 225,1. Los codd. A D, la mayoría de los de la koiné y varias versiones leen *hymôn* aquí y en el segundo miembro. Nestle-Aland, Lagrange 248, Taylor 486, Pesch II 174, Gnilka II 59, Gundry 522, adoptan la lectura *hêmôn*.

a favor nuestro, gr. *hyper hêmôn*, por oposición a *kata*, Robertson 630; Moule, *Idiom* 64; Blass § 231,1; *l.v.*: *hymôn*.

DELIMITACION, CONTENIDO Y DIVISION

El comienzo de la perícopa está indicado por el cambio de personajes y de temática: desaparecen la figura del «chiquillo» y el tema de la ambición; aparece, en cambio, la figura individual de Juan (v. 38) como portavoz del grupo de los Doce (v. 38: «hemos visto», «hemos intentado»), y el tema se centra en un individuo que mediante el nombre de Jesús expulsaba demonios, actividad que los Doce han intentado impedir.

El final de esta perícopa está indicado por los paralelos entre 9,37ab y 9,41.42, como se expondrá al delimitar la perícopa siguiente.

El grupo de los Doce no ha expresado reacción alguna a la lección que le ha dado Jesús en la perícopa anterior (9,33b-37), contraponiendo la actitud del «chiquillo» a la de ellos. Ahora, en el centro del tríptico, se encuentra la intervención de Juan, uno de «los Truenos» (3,17), que se hace portavoz del grupo de los Doce e interrumpe la instrucción de Jesús. Juan hace patente el exclusivismo del grupo, imbuido del privilegio de Israel: no tolera que otros ejerzan la misión propia del seguidor de Jesús sin adoptar la ideología del judaísmo que ellos siguen manteniendo. Aparece aquí el primer choque entre los dos grupos de la comunidad. El Israel mesiánico no soporta la existencia de un grupo de seguidores ajeno a sus propias categorías y pretende asimilarlo a ellas.

En la perícopa pueden distinguirse dos momentos:
9,38: Intervención de Juan.
9,39-40: Réplica de Jesús.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. Unica vez que en los sinópticos toma Juan solo la palabra (v. 38), independientemente de su hermano Santiago (cf. 10,35).
2. Como su hermano Santiago, Juan había recibido de Jesús el sobrenombre de «el Trueno» (3,17), es decir, el autoritario.
3. Para dirigirse a Jesús, Juan usa el apelativo «Maestro» (v. 38).
4. Juan aparece como portavoz del grupo («hemos visto, hemos intentado») (v. 38).
5. Diferencia entre las fórmulas «invocando tu nombre» (v. 38: *en tô onomati sou*, lit. «en tu nombre») y «como si fuera yo» (v. 39: *epi tô onomati mou*, lit. «sobre mi nombre/persona»).
6. «no nos seguía a nosotros» (v. 38): siempre se ha hablado en este evangelio del seguimiento de Jesús, no del del grupo de los Doce (cf. 1,18; 2,14.15; 5,24; 6,1; 8,34).
7. La expresión «como si fuera yo» (*epi tô onomati mou*) (v. 39) establece una conexión entre el exorcista y el «chiquillo» de la perícopa anterior (9,37: «como si fuera a mí»).
8. Jesús se incluye en el grupo (v. 40: «contra nosotros», «a favor nuestro»).

LECTURA

Intervención de Juan

38 *Le dijo Juan: «Maestro, hemos visto a uno que expulsaba demonios invocando tu nombre y hemos intentado impedírselo, porque no nos seguía a nosotros.*

Los Doce no han reaccionado a las palabras y acción de Jesús en la escena precedente (9,33b-37), donde les ponía al «chiquillo» como ejemplo. Por única vez en este evangelio, toma la palabra Juan [1] y es para interrumpir a Jesús [2], no para comentar lo anterior; introduce un tema diferente que desvía la atención. Llama a Jesús «Maestro», afirmando su vínculo con él e implicando la aceptación de su enseñanza [3], aceptación que en realidad no existe, como acaba de verse. Juan, el autoritario (3,17: «el Trueno») [4], se hace portavoz de los Doce («hemos visto»), que comparten su actitud («hemos intentado») [5].

Refiere Juan una anécdota o sucedido que va a poner de ma-

[1] Nunca en los otros dos sinópticos, cf. Lagrange 247; Taylor 483; H. Fleddermann, «The Discipleship Discourse» 64.

[2] Lagrange 247: El asíndeton concuerda con lo abrupto de la interrupción de Juan; cf. Gundry 510.

[3] Gundry 510: El apelativo «Maestro» recuerda la autoridad de Jesús.

[4] Cf. Mateos, *Los Doce* § 629ss; Mateos-Camacho, *El Evangelio de Marcos* I 319.

[5] Cf. Gnilka II 59.

nifiesto su modo de pensar y el del grupo. Los Doce han visto a uno que expulsaba demonios usando o invocando el nombre de Jesús; este individuo, por tanto, reconocía a Jesús y cooperaba con su obra liberadora. En efecto, «expulsar demonios», como se ha visto en ocasiones anteriores (1,34.39; 3,22; 5,2-20; 7,24-30) significa liberar de los fanatismos violentos que bloquean a la persona e impiden la convivencia humana, devolviendo a los poseídos su libertad y autonomía. Hay así quien libera en nombre de Jesús; como él, este individuo se ha puesto en favor del hombre y en contra de la opresión ideológica.

Los Doce, sin embargo, han intentado impedir su actividad. La razón aducida por Juan para justificar el intento es «porque no nos seguía a nosotros» [6]. El pronombre «nosotros» está por los Doce o, más bien, dado que Juan ha llamado a Jesús «Maestro», profesándose seguidor suyo, por el grupo formado por Jesús y los Doce (cf. 6,33), el Maestro y los discípulos [7]. La pretensión de Juan es injustificable: al identificar así a Jesús con el grupo de los Doce, excluye todo seguimiento de Jesús que no conlleve el de éstos, aunque Jesús siempre ha invitado a seguirlo exclusivamente a él (cf. 1,18; 2,14.15; 8,34: «el que quiera venirse conmigo... y entonces me siga»); cada seguidor está vinculado a Jesús sin intermediarios. Juan, en cambio, exige de cada uno la identificación con la postura de los Doce; éstos no toleran que ejerzan la misión quienes no aceptan los ideales del judaísmo que ellos comparten («no nos seguía a nosotros»).

Los Doce quieren que todos sigan a su grupo, el nuevo Israel que pretende la restauración de la gloria nacional; creen que sólo a través de la adhesión a ellos y a lo que representan puede realizarse la salvación que ofrece Jesús. Por eso Juan considera inadmisible que otros se arroguen el derecho de expulsar demonios sin estar con los Doce, cuando, en realidad, ellos mismos no están siguiendo a Jesús y por eso no han sido capaces de expulsar el espíritu mudo (9,28).

[6] Gnilka II 59: La expresión «no nos sigue» en vez del esperado «no te sigue», muestra que se concibe el discipulado como un grupo cerrado e insinúa que existe en el fondo una problemática posterior de la comunidad; cf. Gundry 511.

[7] Según Gundry 522, el hecho de que Jesús tenga que ser informado lo excluye de los «nosotros» que han visto al que expulsaba demonios; esto favorece que el «nosotros» a los que el individuo no seguía no incluya a Jesús. No tiene en cuenta Gundry la identificación creada por Juan entre el grupo y Jesús al usar el apelativo «Maestro».

La reacción de Juan en nombre de todos es, pues, de intolerancia [8]: ni liberan ellos ni dejan liberar a otros. Como sucedió antes con los letrados llegados de Jerusalén, que difamaban la labor liberadora de Jesús sin atender a sus frutos (3,22), tampoco los Doce se fijan en el valor de la actividad del individuo anónimo ni en el bien del hombre; no reconocen la legitimidad de la obra aunque ésta presente todos los signos de autenticidad: está hecha invocando el nombre de Jesús y su efecto es una liberación («expulsar demonios») como las que Jesús ha efectuado. Con su actuación, este individuo prolonga la obra de Jesús [9].

A pesar de eso, los Doce afirman la superioridad de su grupo; quieren controlar la actividad de los demás, monopolizar a Jesús [10]. En la perícopa anterior (9,33b-37), Jesús había corregido dentro del grupo la ambición individual de ser más que los otros, intentando hacerles comprender que eran todos iguales. Ahora Juan sube de nivel y afirma la superioridad del grupo judaizante sobre todo el que quiera actuar en la línea de Jesús, atribuyéndole la exclusiva de la misión. No atiende a lo que se hace, sino a quiénes lo hacen. Sin embargo, no consta en el texto que los Doce consiguieran impedir la actividad del que expulsaba demonios.

Réplica de Jesús

39 ***Pero Jesús le replicó: «No se lo impidáis, pues nadie que actúa con fuerza como si fuera yo mismo puede al momento maldecir de mí.***

Jesús reprueba el intento de impedir esa actividad («No se lo

[8] Gnilka II 60: Los Doce consideran el hecho una usurpación. De Burgos, «Marcos: Los problemas de la comunidad» 133: Juan personifica al grupo de discípulos que quieren mantener para sí el monopolio de Jesús (127-152). Pesch II 173s: La oposición de los Doce se debe a que el individuo no quería hacerse discípulo de Jesús ni quería entrar en la comunidad de los que lo siguen (*bêmin*). Cree que no se trata de hacerse secuaz de los discípulos. Califica de zelota la actitud de Juan. Las dificultades de Pesch proceden de que no distingue entre los dos grupos de seguidores.

[9] Meye, *Jesus and the Twelve* 156s, estima que el exorcista no es discípulo, es decir, según su concepción, que no sigue a Jesús. Al igual que Pesch (nota anterior), Meye no ha percibido la existencia de un grupo de seguidores de Jesús distinto del de los Doce/los discípulos.

[10] Un intento de monopolizar a Jesús por parte de los Doce apareció en 4,35s, cuando ellos se llevaron a Jesús mientras estaba en la barca, «aunque otras barcas estaban con él» (cf. 4,36 Lect.).

impidáis») [11]. La fórmula «actuar con fuerza» (lit.: «realizar una fuerza, un acto de fuerza») se ha dicho solamente de Jesús, en el episodio de la sinagoga «de su tierra» (6,5: «[Jesús] no pudo allí actuar con fuerza»); aquí, dicho de este individuo, aparece como equivalente de expulsar demonios. Ahora bien, la «fuerza» con que se actúa manifiesta la «autoridad» que se posee, comunicada por Jesús (cf. 3,15) y ésta dimana de la presencia del Espíritu, recibido de él (cf. 1,8). Quien libera a otros, afirmando su conexión con Jesús, posee una autoridad como la que Jesús mismo se proponía comunicar a los Doce para expulsar a los demonios (3,14-15).

Jesús no repite la expresión empleada por Juan «invocando tu nombre», elige otra, «como si fuera yo», que profundiza el concepto expresado por el discípulo [12]. De hecho, la primera expresión denota la invocación del nombre/persona y es propia del que ora o suplica; en cambio, la expresión «hacer algo como si fuera él» implica la representación [13]. Jesús puntualiza que la expulsión de demonios realizada por ese individuo no acaece por

[11] Rademakers 233: Jesús condena el sectarismo del «hijo del Trueno» (3,17); no existe un monopolio reservado a los discípulos. Gundry 511 y otros autores recuerdan el pasaje de Nm 11,26-29 donde piden a Moisés que prohíba profetizar a Eldad y Medad, y Moisés se niega. Taylor no lo ve pertinente.

[12] En la frase «puede actuar con fuerza», el término de la acción expresada por el verbo (*poiêsei*) no es personal (*dynamin*), por lo que la locución *epi tô onomati mou* se refiere directamente al sujeto que actúa; en otras palabras, el *onoma*/identidad de Jesús se manifiesta en él; realiza su acción «como si fuera Jesús»/«como lo haría Jesús». Existe, pues, una diferencia entre las locuciones *en tô onomati mou/tinos* (9,38; cf. 11,9) y *epi tô onomati mou* (9,37.39; 13,6). La primera tiene sentido instrumental e indica que la acción se realiza mediante la invocación de/apelación a un nombre/persona. La segunda, local en su origen (*epi* + dat. = colocado, descansando sobre, apoyado en), significa figuradamente «ocupar el lugar de otro» (debido a la semejanza con él)/manifestar su presencia». Robertson 568 atribuye a *epi* + dat. sentido local que puede indicar la base: «fundado en» (p. 604), pero que puede incluir una noción de modelo (p. 605). Swete 206: «sobre el fundamento de mi nombre» (9,37), pues la acción está basada en el reconocimiento de su conexión conmigo. Cf. Mateos, *Los Doce* § 411-421; Bietenhard, *onoma* 267, 270.

[13] Este hecho contribuye a aclarar la cuestión de si el enviado (*apostolos*) es asimilable al *shalîb* judío. Grundmann, *apostolos* 52, y Knox, *The Sources* I 23, los equiparaban, por ser *shalîb* el término común para designar a un emisario autorizado. Klein, *Die Zwölf*, se muestra contrario a la asimilación (pp. 28-32) y la considera dudosa (p. 37). Schmithals, *Apostelamt* 95, la niega por las siguientes razones: 1) el *shalîb* es un representante oficial, la materia de su encargo es indiferente y recibe el mensaje por estar autorizado previamente; 2) el *shalîb* es una institución jurídica, nunca misionera ni de carácter escatológico; el «apóstol», en cambio, tiene puro carácter religioso, es siempre misionero, y su función es escatológica; 3) la autorización se da al *shalîb* para un tiempo determinado; el «apóstol» es vitalicio; 4) en resumen, el *shalîb* es más bien un encargado que un enviado. La argumentación de Schmithals tiene plena validez. No hay más que confirmarla añadiendo el dato de Mc: la autoridad del enviado procede de la participación del Espíritu que Jesús comunica y que asimila a él.

la mera invocación de su nombre: ese hombre posee la autoridad del Espíritu y actúa como lo haría él mismo[14].

El uso de la expresión «como si fuera yo» pone en conexión la figura del individuo anónimo con la del «chiquillo» de la perícopa anterior (9,37: «como si fuera a mí»), mostrando que también el sujeto de la actividad liberadora representa a los seguidores de Jesús no procedentes del judaísmo. «El chiquillo» los representaba en cuanto su actitud de humildad y servicio lo identificaba con Jesús; el individuo anónimo los representa en su actividad liberadora, igual a la de Jesús.

El que hace obras como las de Jesús tiene una verdadera adhesión a él, pues la fe/adhesión es la condición para actuar de ese modo (9,23: «todo es posible para el que tiene fe»). La fe/adhesión va siendo confirmada por las obras que permite realizar, de modo que adquiere arraigo y permanencia; no puede haber una defección inmediata. «Maldecir de alguien» significa aborrecerlo: el que tiene esa adhesión a Jesús no es fácil que pase de seguidor a adversario[15].

El dicho de Jesús tiene alcance universal: «nadie que»; se refiere a todo el que sea seguidor suyo, aunque no pertenezca al nuevo Israel. Jesús rompe así el exclusivismo de los Doce. Si ese individuo actúa con fuerza es porque está con él, aunque no forme parte de ese grupo. Es decir, los seguidores que no proceden del judaísmo no tienen por qué adoptar las categorías judías que los Doce mantienen a pesar de la enseñanza y las advertencias de Jesús.

40 *O sea, que quien no está contra nosotros está a favor nuestro».*

Nueva afirmación general que incluye a cualquier hombre,

[14] Cf. Klein, *Die Zwölf* 28s: «Mc 9,38ss relativiza radicalmente cualquier autorización formal y excluye cualquier razonamiento que permita legitimar una llamada de Jesús por otro criterio que no sea su contenido. Lo que Juan critica no es la falta de autorización por parte de Jesús, sino la falta de cohesión con ellos». Kertelge, *Die Funktion* 203, ve, en virtud de este pasaje, que Jesús no piensa en los Doce como en una institución permanente ni tampoco en la absoluta exclusividad de su cargo; su función queda relativizada, aunque no quitada. En Mc no se puede hablar de un cargo fijo, jurídico, de los Doce.

[15] Para *kakologeô*, «ultrajar, injuriar, desacreditar, difamar», cf. Schneider, *kakologeô* 469s. La expresión usada por Jesús tiene paralelos formales, cf. Strack-B. II 19.

judío o pagano, aunque no se profese seguidor de Jesús. Antes ha señalado Jesús la relación con su persona (v. 39: «como si fuera yo»); ahora, en cambio, no habla sólo de la relación con él sino también con los Doce; sin pretensión alguna de superioridad, se pone a nivel de los discípulos y habla de «nosotros», en contraste con el deseo de preeminencia mostrado por ellos antes (9,34)[16]. Afirma al mismo tiempo que la liberación de los hombres debe ser interés común para él y los discípulos. Por eso hay que considerar aliado del grupo a todo el que trabaja en favor del hombre. Jesús hace suya toda acción desinteresada beneficiosa para el desarrollo humano[17].

Los Doce han querido ejercer control sobre la acción de los que no pertenecen a su grupo; Jesús, en cambio, reconoce al otro como aliado precisamente por su acción liberadora. Es decir, lo que juzga el estar o no con Jesús es la calidad de la acción. Al que expulsaba demonios, los Doce lo han considerado un rival, cuando en realidad es un aliado.

* * *

La perícopa anterior y ésta son complementarias: la primera describe la diferencia de actitud entre los seguidores procedentes del judaísmo (los discípulos/los Doce) y los que no proceden de él; la segunda, la diferente eficacia de unos y otros en la acción liberadora. En efecto, la primera perícopa (9,33b-37) ha mostrado lo que significa «estar con Jesús» (3,14), es decir, identificarse con él: renunciar a la ambición de preeminencia y adoptar su actitud de servicio; el grupo de seguidores no israelitas, de los que es figura el chiquillo/criadito, tiene esa actitud; los Doce, no. La segunda perícopa, la del que expulsa demonios (9,38-41), ejemplifica la acción/misión liberadora (cf. 3,14-15) que realiza el grupo no israelita, mientras que los Doce han fracasado en

[16] Este «nosotros» corrige el del v. 38 («no nos seguía a nosotros»). Allí, Juan identificaba a Jesús con la ideología exclusivista del grupo; aquí, Jesús se integra en el grupo para eliminar todo exclusivismo. Gundry 522: Parece que Jesús cita un proverbio o se apoya en él; si es así, el «nosotros», en opinión de Gundry, pierde algo de su especificidad y la distinción entre el «nosotros» como los discípulos y el «nosotros» como los discípulos más Jesús se difumina. Sobre el pasaje de Cicerón en *Pro Ligario* 32, citado en primer lugar por W. Nestle y luego por diversos autores, cf. Schmid, *Marcos* 261; de la Fuente, «A favor o en contra de Jesús» 453.

[17] Cf. de la Fuente,, *art. cit.* 451; Bravo, *Marcos* 177: El que lucha contra el mal en nombre de Jesús, aunque no vaya en compañía de los Doce, no está contra Jesús.

ella (9,18); al seguir apegados a las categorías del judaísmo, no «están con Jesús» y no tienen alternativa que proponer.

El intento del grupo de los Doce de impedir la misión de los que no se atienen a sus categorías refleja, sin duda, conflictos pertenecientes a la época de Marcos. Se hace patente la polémica de este evangelista contra los círculos cristianos judaizantes.

III. Mc 9,41-49: *Aviso contra la ambición*

(Mt 18,6-9; Lc 17,1-2)

41 Así pues, quien os dé a beber un vaso de agua por razón de que sois del Mesías, no quedará sin recompensa, os lo aseguro; 42 pero a quien escandalizare a uno de estos pequeños que me dan su adhesión, más le valdría que le encajaran en el cuello una rueda de molino y lo arrojasen al mar.

43 En consecuencia, si te pone en peligro tu mano, córtatela; más te vale entrar manco en la vida que no ir con las dos manos al quemadero, al fuego inextinguible. 45 Y si tu pie te pone en peligro, córtatelo; más te vale entrar en la vida cojo que no con los dos pies ser arrojado al quemadero. 47 Y si tu ojo te pone en peligro, sácatelo; más te vale entrar tuerto en el Reino de Dios que no ser arrojado con los dos ojos al quemadero, 48 *donde su gusano no muere y el fuego no se apaga.* 49 Es decir, cada cual ha de salarse con un fuego.

NOTAS FILOLOGICAS

41 *Así pues*, gr. *gar*, causal consecutivo.

quien, gr. *hos an*, en paralelo con 9,37a *hos an*.

os dé a beber, gr. *potisê hymas*, verbo causativo que rige dos acusativos (*hymas, potêrion*), Robertson 484; Moule, *Idiom* 33; Moulton-Turner III 246; Blass § 155,7.

vaso, gr. *potêrion*, de la misma raíz que *potizô*, cf. 7,4.

por razón de que, gr. *en onomati hoti*, «a título de que»; Lagrange 248s; Moule, *Idiom* 79; Blass § 397,9; muchos codd., entre ellos D Delta Theta Sin W: *en [tô] onomati mou, hoti Khristou este*.

del Mesías, gr. *Khristou*, sin artículo, cf. 1,1.

no, gr. *ou mê*, negación enfática, cf. 9,1; Moulton I 188ss; Robertson 930.

quedará sin, gr. *apolesê*, «perderá».

recompensa, gr. *misthon* (sólo aquí en Mc); cf. 1,20: *misthôtoi*.

42 *y quien*, gr. *kai hos an*, en paralelo con 9,37b: *kai hos an*; nominat. absoluto, Gundry 512.

escandalizare, gr. *skandalizê*, subj. aor., de acción hipotéticamente realizada. Para el significado del verbo, vse. Mateos, «*Skandalizô*», 77-78.

uno de estos pequeños, gr. *hena tôn mikrôn toutôn*, en paralelo con *hen tôn toioutôn paidion* (v. 37).

que me dan su adhesión, gr. *tôn pisteuontôn eis eme*, cf. Moulton-Howard II 643; la adición *eis eme* está muy bien atestiguada (así Mt 18,6), aunque falta en B D y Delta; cf. Metzger, *Textual Commentary* 101s; Taylor 489; cod. D: *tôn pistin ekhontôn*; cf. Gundry 523s. *pisteuô* se construye en Mc de diferentes maneras: con *en* y dat.: 1,15; absol.: 5,36; 9,23.24; 13,21; 15,32; con *hoti*: 11,23.24; con dat.: 11,31; con *eis* y complemento de persona: 9,42. No es lo mismo «dar crédito» a una noticia (1,15; 13,21) o a una pretensión (15,32) que «confiar» en alguien del que se espera un beneficio (5,36; 9,23.24) o «dar la adhesión» a una persona (9,42).

más le valdría, gr. *kalon estin autô mallon*, lit. «más bueno es/sería para él», comparativo con *mallon*, Robertson 663; Taylor 489; Blass § 245,3; Black, *Approach* 117. Uso modal de *estin*, «sería», Lagrange 249; Gundry 525.

que le encajasen... y lo arrojasen, gr. *ei perikeitai... kai beblêtai*, pres. estático y perfecto, lit. «si le han encajado... y lo dejan tirado». *ei* = *hoti*, Robertson 997, 1011. Codd. D, W y otros leen *perietketto* y *eblêthê*, modo irreal, Zerwick § 311; Moulton-Turner III 92; Blass § 360/6.

una rueda de molino, gr. *mylos onikos*, lit. «rueda/muela de molino movida por un asno» por su gran tamaño, Lagrange 249; Taylor 489; Gundry 512.

43 *te pone en peligro*, gr. *skandalizê se*, iterativo, de realidad presente, cf. Mt 5,29; Robertson 1018s; puesto por énfasis al principio de la frase; aquí y en vv. 45,47, l.v. *ean skandalisê*.

tu mano, gr. *hê kheir sou*, «mano, brazo» (cf. 3,1).

córtatela, gr. *apokopson autên*, cf. v. 45.

más te vale, gr. *kalon estin se...*, lit. «es mejor», positivo por comparativo; Lagrange 251; Zerwick § 145; Taylor 490; Moulton-Turner III 31; Black, *Approach* 117; Doudna 90-92. Asíndeton enfático, Gundry 513, en una relación causal, Reiser 143; lo mismo en vv. 45 y 47.

manco, gr. *kyllon* (sólo aquí en Mc; cf. Mt 18,8); posición enfática ante el verbo. En Mt 15,30s, «tullido», Taylor 490.

entrar en la vida, gr. *eiselthein eis tên zôên*; el término *zôê* no va calificado por *aiônios* (cf. 10,17) ni, por tanto, ha de pertenecer exclusivamente al eón futuro (cf. 10,30).

que, gr. *ê* de comparación con positivo, Robertson 661; Moulton-Howard II 442; Blass § 245/4. Lo mismo en v. 45.

ir... al quemadero, gr. *apelthein eis tên geennan*; *apelthein eis*, cf. 6,32.36.46; 7,24.30; 8,13. La forma intransitiva puede estar en lugar de una pasiva («ser arrojado»), como sinónimo de *blêthênai* en vv. 45.47; cf. Moulton-Howard II 448; Moulton-Turner III 292.

quemadero, gr. *geenna*, el valle donde se quemaban las basuras de Jerusalén, figura de lugar de muerte.

inextinguible, gr. *asbeston* (sólo aquí en Mc).

Los vv. 44 y 46, idénticos al v. 48, son omitidos por las ediciones críticas, cf. Taylor 492.

45 *tu pie*, gr. *ho pous sou*, «pie, pierna», colocado antes del verbo.

cojo, gr. *kbôlos* (sólo aquí en Mc); después del verbo, posición no enfática, cf. Gundry 513.

ser arrojado, gr. *blêtbênai*, cf. v. 42.

47 *tu ojo*, gr. *bo opbtbalmos sou*, colocado antes del verbo.

sácatelo, gr. *ekbale auton*.

tuerto, gr. *monopbtbalmon*, «con un solo ojo» (sólo aquí en Mc); delante del verbo, posición enfática.

entrar en el reino de Dios, gr. *eiseltbein eis tên basileian tou Tbeou*; el reino está concebido como un territorio.

48 *su gusano no muere*, gr. *bo skôlêx autôn ou teleutâ* (*skôlêx*, singular colectivo, sólo aquí en el NT); *teleutaô*, cf. 7,10.

y el fuego no se apaga, *kai to pyr ou sbennytai* (*sbennymi* sólo aquí en Mc), cf. v. 43: *asbestos*. Ambos miembros de la frase son cita de Is 66,24 (donde los verbos están en futuro); el profeta describe así el destino de los cadáveres de aquellos que se habían rebelado contra Dios; cf. Judit 16,17.

49 *Es decir*, gr. *gar*, que se refiere a todo lo que precede, Lagrange 253.

cada cual, gr. *pas* distributivo.

ha de salarse, gr. *alistbêsetai* (sólo aquí en Mc), forma medio-pasiva con sentido medio; probable alusión a Lv 2,13, donde se habla de la sal como medio de conservación, y del fuego, de purificación.

con un fuego, gr. *pyri*, instrumental; Lagrange 253; Blass 195. No lleva artículo anafórico, por lo que este fuego no se identifica con el fuego inextinguible mencionado anteriormente, es su antítesis, Lagrange 253; cf. Taylor 492; cod. D y otros: *pasa gar tbysia bali balistbêsetai*; para las diferentes lecturas, cf. Taylor *ibid.*; Pesch II 183s.

DELIMITACION, CONTENIDO Y DIVISION

Desde el punto de vista estilístico, los vv. 41 y 42 son inseparables, por estar en simetría quiástica con 9,37ab:

9,37a: *quien a uno de estos chiquillos,*
9,37b: *lo acoge,*
9,41: *quien os dé a beber* (acogida),
9,42: *quien... a uno de estos pequeños.*

Por una parte, el cambio de pronombre («nosotros/vosotros») separa los vv. 9,40 y 9,41; por otra, el tema del escándalo liga el v. 42 a los siguientes. La división de perícopas se establece, por tanto, entre 9,40 y 9,41.

Después de exponer el contraste entre los dos grupos de seguidores (los Doce y «el chiquillo») en cuanto a la calidad de su adhesión a Jesús (9,33b-37) y la oposición de los Doce al ejercicio de la misión por parte de los miembros del otro grupo, que no comparten su ideología (9,38-40), Jesús retoma el tema de la acogida (9,37), interrumpido por la intervención de Juan (9,38), expone a los Doce el fruto que su pertenencia a él puede producir en la gente (v. 41) y los previene contra el daño que puede causar en la comunidad la ambición

que han demostrado (v. 42); insiste a continuación en el esfuerzo que se requiere para evitarlo.

La perícopa puede dividirse así:
9,41-42: Fruto de la buena disposición y daño de la mala.
9,43-49: Fidelidad a toda costa.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. Equivalencia temática entre «os dé a beber» (v. 41) y «acoger a un chiquillo de éstos» (9,37).
2. Paralelo entre «en razón de que sois del Mesías» (*en onomati hoti Khristou este*) (v. 41) y «como si fuera a mí» (*epi tô onomati mou*) (9,37).
3. «Mesías», sin artículo (v. 41), como en 1,1; articulado en 8,29, en boca de Pedro.
4. Paralelo entre las construcciones «uno de estos pequeños» (v. 42) y «uno de estos chiquillos» (9,37).
5. Relación entre «darme su adhesión» (v. 42) y «ser último de todos y servidor de todos» (9,35).
6. Oposición entre «pequeño» (v. 42) y «el más grande» (9,34). Correspondencia entre «escandalizar a un pequeño» (v. 42) y la ambición mostrada por los Doce.
7. «la mano» (v. 43) remite a la actividad, cf. 3,1; «el pie» (v. 45) está en relación con la orientación de la vida; «el ojo» (v. 47), con el deseo.
8. Paralelo entre «entrar en la vida» (vv. 43.45) y «entrar en el reino de Dios» (v. 47).

LECTURA

Fruto de la buena disposición y daño de la mala

41 *«Así pues, quien os dé a beber un vaso de agua por razón de que sois del Mesías, no quedará sin recompensa, os lo aseguro...*

Jesús reanuda el discurso interrumpido por Juan, retomando el tema de la acogida [1]. Sigue dirigiéndose a los Doce y, al describir la acogida de que ellos pueden ser objeto («os dé a beber»), alude a la hecha a los «chiquillos» (cf. 9,37: «el que acoge a uno de estos chiquillos»). De hecho, «dar un vaso de agua» es una expresión concreta de acogida y solidaridad.

[1] Cf. Lagrange 248. Pesch II 175 cree que el v. 41 apoya la máxima del v. 40 con un ejemplo concreto. Véase, sin embargo, la delimitación de la perícopa.

Jesús precisa que el elemento constitutivo del grupo y el que debe manifestarlo al exterior es la pertenencia a él como Mesías; ese será el motivo de la acogida. Es la primera vez que Jesús se llama Mesías, pero esta mención contrasta con la declaración de Pedro en el territorio de Cesarea de Filipo (8,29). En efecto, Mc, como antes en el título del libro (1,1), emplea aquí la palabra «Mesías» sin artículo [2], para desvincularla de las connotaciones políticas que el término incluía; Pedro, en cambio, la empleó con artículo y sin más determinación (8,29: «Tú eres el Mesías»), remitiendo a la expectación nacionalista que el pueblo asociaba con el título. Jesús, que acepta ser el Mesías, no respalda, sin embargo, la declaración de Pedro.

La gente ayudará a los Doce por su vinculación con Jesús. Acogerlos porque son del Mesías implica que ellos reproducen los rasgos de Jesús, y eso significa presentarse como último y servidor de todos [3]. Si los Doce, en la misión, reflejan la figura del Mesías-Hijo del hombre, llevarán también ellos, como antes el «chiquillo», la presencia de Jesús y del que lo ha enviado (9,37), presencia que será la recompensa de quien los acoge [4]. Acercarse a los demás con la actitud de Jesús es ocasión de que la gente encuentre a Dios.

De este modo recuerda Jesús a los Doce la lección que les había dado en el episodio del «chiquillo». Si hacen caso de ella, serán reconocidos y acogidos como enviados suyos. Si, por el contrario, no lo hacen, su actitud puede causar grave daño en la comunidad, como lo señala a continuación.

42 *«... pero a quien escandalizare a uno de estos pequeños que me dan su adhesión, más le valdría que le encajaran en el cuello una rueda de molino y lo arrojasen al mar».*

«Estos pequeños» están en paralelo con «el chiquillo» de 9,38 [5],

[2] Para *Khristos*, sin artíc., en este pasaje, cf. Grundmann, *khriô* 522.

[3] Parece, por tanto, que las fórmulas *en onomati hoti Khristou este* y *epi tô onomati mou* (9,37) son prácticamente equivalentes.

[4] Con mucha frecuencia se expresa la fidelidad y fiabilidad de Dios en términos de recompensa, cf. Strack-B. I 592s; Pesch II 175.

[5] Gundry 512: «uno de los pequeños que creen en mí» alude a los chiquillos representados por aquel al que Jesús puso en medio de los Doce (9,36s); lo mismo, Lagrange 249; Taylor 489. Sin tener en cuenta el paralelismo de las construcciones sintácticas, algunos autores no ponen en relación a «los pequeños» con «los chiquillos» de 9,37. Así Rademakers 234: «Los pequeños» representan a cristianos débiles, pobres o poco ins-

como lo muestra la idéntica construcción: «a uno de estos chiquillos» (9,37), «a uno de estos pequeños»; esta última denominación recoge, por tanto, todo lo dicho antes sobre «los chiquillos», en particular la renuncia a la ambición y la actitud de servicio. De este modo, «los pequeños» designan, como «los chiquillos», a los seguidores de Jesús que no proceden del judaísmo. No se trata en realidad de niños; el término «pequeño» denota la actitud voluntaria de ser último de todos y servidor de todos (9,35), actitud que se designa ahora como «dar la adhesión a Jesús». La nueva denominación «los pequeños» alude por contraste a la pretensión manifestada por los Doce de ser «el más grande» (9,34)[6].

Como miembros de la comunidad de Jesús, no incluidos en los Doce, «los pequeños» están implícitamente presentes en la escena («uno de estos pequeños»), como antes lo estaba «el chiquillo» (9,36).

El escándalo de que habla Jesús es, pues, intracomunitario[7]. «Escandalizar» equivale aquí a hacer que vacile la fe en Jesús; la duda o el escepticismo sustituyen a la adhesión[8]. El sentido concreto del escándalo se ilumina al considerar la perícopa del «chiquillo»: los Doce alimentan la ambición de grandeza y preeminencia (9,34). Ahora bien, el seguidor de Jesús que espera encontrar en la comunidad la igualdad y el amor expresados en el servicio mutuo, al constatar que no existe tal igualdad, sino

truidos, en todo caso, descuidados. Pesch II 180: «Los pequeños» son los que se hacen pequeños ante Dios, los humildes que Dios ha escogido. Cf. Gnilka II 64: No se trata de niños, sino de los insignificantes y subprivilegiados en la comunidad; su pérdida de la fe puede suceder por el mal ejemplo de los miembros socialmente respetados y pudientes. Michel, *mikros* 655: «Entre los rabinos, la expresión «los pequeños» se usa siempre con sentido de menosprecio (= los inmaduros, los que aún no son mayores o ancianos); también en el mundo griego la palabra *megas* tiene un esplendor especial, y el *mikros* es comúnmente poco apreciado». Jesús cambia por completo esta concepción.

[6] Para los *mikroi*, ver Légasse, *Jésus et l'enfant*. Según este autor, *mikros* no es sinónimo de *paidion*, indica más bien la insignificancia. Es, pues, otro matiz de los que se hacen últimos y servidores. Por otra parte, *mikros* es correlativo de *meizôn* (9,34).

[7] Cf. Pikaza, *Marcos* 136.

[8] Cf. Mateos, «*Skandalizô*». Pesch II 180, sin fundamento en el texto, cree que Jesús alude a tiempos de persecución; para él, «escandalizar» significa «confundir en la fe» y, consecuentemente, «privar de la salvación eterna». Radermakers 234: «Escándalo» es lo que causa la caída de alguien, impidiéndole creer o llevándolo a dudar de Dios. Gundry 512: «escandalizar» significa hacer pecar, como pueden hacer los discípulos a los chiquillos que creen, si buscan la grandeza en vez de acoger y servir a todos. Deming, «Mark 9.42-10,12» 130-141, sin tener en cuenta el contexto de Mc, intenta llevar la cuestión a un dicho sobre la pederastia.

que algunos pretenden ponerse por encima y dominar a los que por su adhesión a Jesús se han hecho «pequeños» (últimos y servidores)[9], quedan decepcionados y piensan que el mensaje se queda en bellas palabras sin contenido en la práctica. Su fe en Jesús y la adhesión a su persona se resquebrajan, y acaban por abandonar la comunidad. Escandalizar equivale así quitar la vida que Jesús comunica al hombre; y escandaliza el que en vez de hacerse último pretende ser superior a los demás y dominarlos. Con esto, la única esperanza de vida plena se esfuma, aparece como una falsedad. Los que esperaban libertad, ven que no la hay, y se hace fracasar la obra de Jesús.

La advertencia de Jesús es válida en principio para todo seguidor, aunque es la ambición de los Doce la que de hecho puede causar ese daño, al pretender que continúe en la comunidad cristiana la desigualdad jerárquica del judaísmo. Los «pequeños» rechazarán a un Jesús presentado así. Se adivina en este pasaje la dificultad que creaba la postura judaizante para la incorporación de los paganos y las defecciones de muchos miembros de la comunidad, que se sentían defraudados.

De ahí la severidad de la advertencia: peor que morir es hacer daño a «los pequeños», a los seguidores que, a ejemplo de Jesús, no tienen ambición de honor o preeminencia y adoptan una actitud de servicio (9,35). Jesús no amenaza con un castigo, sino que subraya la gravedad del escándalo. La mención de la rueda de molino encajada en el cuello no hace más que acentuar lo irremediable de tal muerte[10]. «Ser tirado al mar» supone una muerte sin sepultura, perspectiva que causaba horror a los judíos[11]. Sin embargo, sería preferible sufrir esta clase de muerte a causar ese daño, tan grande que aleja de la fuente de la vida no sólo a un individuo, sino, por invalidar la alternativa de Jesús, a tantos seres humanos deseosos de plenitud.

Sigue la polémica de Mc contra los que pretenden deformar

[9] Cf. Pikaza, *Marcos* 136.

[10] El subj. aoristo no indica tiempo (principio general), pero sí acción cumplida en un futuro posible (hipotética). Los presentes *estin* y *perikeitai* anticipan respecto a esa posibilidad futura (cf. nota fil.).

[11] Gundry 512: La rueda de molino encajada en el cuello elimina toda esperanza de que el cadáver flote hasta la orilla para ser enterrado. El pueblo de la Biblia miraba con horror toda muerte que impedía la sepultura, cf. Pesch II 180s. Taylor 490: El castigo por anegación era romano; Lagrange 250; Gnilka II 64. Los judíos especulaban comparando la gravedad de los castigos, cf. Derrett, «*MYLOS ONIKOS*» 284.

el mensaje de Jesús introduciendo modos de actuar propios del judaísmo.

Fidelidad a toda costa

43 *«Si te pone en peligro tu mano, córtatela; más te vale entrar manco en la vida que no ir con las dos manos al quemadero, al fuego inextinguible.*

Cambia Jesús de punto de vista: considera ahora al posible causante del escándalo y supone que hay peligros a los que un individuo puede sucumbir. Los peligros están representados figuradamente por tres miembros u órganos del cuerpo: mano, pie, ojo [12]. Cuando éstos constituyen una amenaza para el seguidor, es preferible privarse de ellos que ser excluido de la vida [13]. Jesús intenta prevenir la corrupción de su mensaje, de ahí la fuerza de las tres advertencias, que muestra la importancia de lo que está en juego; quiere impedir que se destruya la igualdad fraterna que él crea entre los suyos y que es la garantía de la libertad personal.

Las imágenes que usa Jesús son extremadamente duras [14]: hay que extirpar todo lo que en uno mismo se oponga al mensaje y cause daño a los que quieren ser fieles a él. La mano es figura de la acción o actividad; lo que pone en peligro de escandalizar

[12] La expresiones son metafóricas, cf. Mateos-Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos* 31-34; Bravo, *Marcos* 177. Lagrange 250, a propósito de la mano y el pie, opina que no se trata tanto de pecados personales, pues los demás pueden ser para uno ocasión de pecado. Pesch II 181: «mano, etc.»: robo, rebelión (levantar la mano contra) y la fornicación (adulterio). Radermakers 234: La fuente del escándalo no es externa al hombre; la mano y el pie significan los medios con los cuales el hombre intenta poseer a los demás y el mundo; el ojo señala el objeto de sus deseos. Gnilka II 64s: Los tres escándalos difieren del anterior, nacen de la propia ambición; es judío situar las apetencias en los órganos. Gundry 524: «Mano», por robo y violencia; «pie», aliarse con malos y correr a hacer mal; «ojo», codicia y tacañería.

[13] Gundry 514: En el período bíblico, la mutilación sustituía a veces a la pena capital y se consideraba un castigo más clemente; cf. Pesch II 181. Por lo mismo, mutilar el cuerpo si fuera necesario para entrar en el reino de Dios muestra compasión de uno mismo. La automutilación estaba prohibida en el judaísmo (ya en Dt 14,2; cf. 1Re 18,28; Zac 13,6). Taylor 490: No se invita a la mutilación real, sino a realizar los sacrificios más costosos; cf. Pesch II 182. van Iersel, *Reading Mark* 135s. , opina que la mutilación es obra de un perseguidor; Gundry 525 lo niega, pues en Mc no se menciona tal circunstancia.

[14] Pesch II 179: Lo drástico de las expresiones, «cortar la mano», etc. corresponde a lo drástico del dicho de v. 42.

es una actividad contraria a la de Jesús. Con su mano, él sana y levanta al hombre (cf. 1,30, suegra de Pedro; 1,41, leproso; 5,41, hija de Jairo; 7,33, sordo; 8,23; 9,27, niño epiléptico); el mal proceder sería el que, en lugar de levantarlo, lo humilla o lo somete.

Si la propia manera de actuar pone en peligro de alejarse de Jesús, hay que interrumpirla inmediatamente, aunque pueda parecer una mutilación de la persona; en realidad no es así, porque esa actividad ambiciosa que no busca sino que impide el desarrollo humano, priva de la vida al que la practica y lo condena a la destrucción. Jesús es el modelo, el Hombre-Dios, y, por ello, es el criterio para distinguir lo que lleva a la vida y lo que la destruye. «Cortarse la mano» es una manera figurada de expresar la renuncia; presenta un aspecto extremo del «renegar de sí mismo», primera condición del seguimiento (8,34).

«Entrar en la vida» equivale a entrar en la comunidad del Espíritu, en concreto la de Jesús, donde se puede aspirar a la plenitud de vida en este mundo y en el futuro. Como aparecerá a continuación, es sinónimo de «entrar en el reino de Dios» (v. 47), cuya primicia, en su etapa terrena, es asimismo la comunidad de Jesús, que se prolongará gloriosamente en la etapa posterrena. Se trata, por tanto, de asegurar la plenitud de vida tanto en el mundo presente como en el futuro.

«El quemadero», que alude al valle donde se quemaban las basuras cerca de Jerusalén («gehenna»)[15], es figura de la muerte definitiva. Si la frase «ir al quemadero» se interpreta en forma activa (nota fil.), significa que el hombre mismo va a su destrucción, consecuencia lógica y necesaria de un modo de actuar que priva de vida a otros y también al que lo practica.

45 *«Y si tu pie te pone en peligro, córtatelo; más te vale entrar cojo en la vida que no con los dos pies ser arrojado al quemadero.*

[15] *geenna*, forma griega del arameo *gêhinnâm*, derivado del hebreo *gêhinnôm* (Jos 15,18; 18,16), nombre con el que se designaba originalmente el valle situado al oeste de Jerusalén (2Re 23,10: el valle de los hijos de Hinnom), en el que se ofrecían sacrificios de niños a Moloc (2/4Re 23,10), profanado después por Josías y que finalmente pasó a ser el lugar donde se quemaban las basuras. A partir del siglo II a.C. designaba simbólicamente el lugar, un abismo de fuego, donde se infligiría el castigo al fin de los tiempos; después de la resurrección, alma y cuerpo serían aniquilados por el fuego eterno. Las palabras «ir a la gehenna» contrastan con «entrar en la vida»; cf. Lagrange 251; Taylor 490s; Schmid, *Marcos* 264; Gnilka II 65; Jeremias, *geenna* 655s.

El pie está en relación con el camino, con el seguimiento o no seguimiento de Jesús. El peligro sería ir por un camino que no lleva a la entrega y al servicio. Es el camino del brillo mundano, del deseo de triunfo personal con desprecio de otros, el de la complicidad con los poderes mundanos para ser bien visto de ellos, rehusando cargar con la cruz (8,34).

«Cortarse el pie» significa abandonar ese camino errado. Lo que parece una mutilación de la persona a los ojos de los hombres es vida y asegura la vida. A diferencia del v. 43, aquí se habla de «ser arrojado al quemadero» como una basura, un desecho inútil.

47-48 *«Y si tu ojo te pone en peligro, sácatelo; más te vale entrar tuerto en el Reino de Dios que no ser arrojado con los dos ojos al quemadero*, donde su gusano no muere y el fuego no se apaga.

El ojo representa los deseos y aspiraciones del hombre [16], que manifiestan su escala de valores, sea verdadera o falsa; según la expresión de Jesús, «tener la idea de Dios o la de los hombres» (8,33). Metafóricamente, «el ojo» guía la actividad y elige el camino; es la raíz del actuar. Este aspecto se aplica más directamente a los Doce, aludiendo al modo de pensar que han demostrado.

«La vida» se identifica aquí con «el reino de Dios», que, como se ha dicho, está representado, en su etapa terrena, por la comunidad de Jesús [17]; la exclusión del Reino por una infidelidad al mensaje que aleja de Jesús a los que creen en él, lleva al hombre a la ruina definitiva [18].

A las palabras «ser arrojado al quemadero» se añade en este caso: «donde su gusano no muere y el fuego no se apaga», frase

[16] Lagrange 252: «Ojo», malos deseos, especialmente los de la carne (!); cf. Deming, *art. cit* 136s; para reforzar su posición, este autor enlaza el sentido de esta perícopa con el de la del repudio.

[17] Nótense las diferentes construcciones en que aparece la *basileia tou Theou*: 1) con verbos que implican su movimiento hacia la humanidad (1,15: «está cerca»; 9,1: «ha llegado») o hacia el individuo (10,14: «se tiene»; 10,15: «se acoge»; cf. 4,26) equivale a «reinado de Dios»; 2) con el verbo «entrar», que la concibe como un espacio e implica el movimiento del hombre hacia ella (9,47; 10,23.24.25) o cuando se la compara con una semilla que crece, ampliando su espacio (4,30s), equivale a «reino de Dios».

[18] Compárese el dicho «sacarse el ojo para "entrar en el reino de Dios"» con 10,23.24.25, donde se afirma que el rico o el que confía en la riqueza no puede entrar en el reino de Dios; cf. también 4,18s: «la seducción de la riqueza».

tomada de Isaías (66,24)[19]. El profeta expone los dos modos como suelen destruirse los cadáveres: la putrefacción y la cremación; su texto se refiere a los cadáveres de los israelitas renegados, que serían un ejemplo para los peregrinos que visitaran el Templo en el tiempo de la salvación final[20]. La yuxtaposición en el texto de gusanos y fuego refuerza la idea de destrucción, pero, al ser incompatibles, pues el fuego destruiría a los gusanos, hace ver que se trata de una imagen. Las dos fuerzas destructoras se describen como permanentes («no se apaga, no muere»): no hay manera de escapar de ellas. En la imagen, pues, los que perviven son el gusano y el fuego, no el hombre, y aniquilan todo lo que cae en su poder. No se describe, por tanto, un tormento eterno, sino una destrucción total, que, al impedir la resurrección, equivale a la muerte definitiva[21]. El texto de Isaías está muy bien elegido, pues, colocado por el profeta en un contexto de juicio, con proclamación universal del Dios de Israel y convocación ante él de todos los pueblos (Is 66,18-23), toca el tema de la infidelidad de los israelitas que se rebelaron contra su Dios[22].

En resumen: Jesús urge al seguidor a hacer aquellas opciones, por dolorosas que sean, que aseguren su fidelidad, pues está en juego el éxito o el fracaso de la existencia. Toda actividad (simbolizada por «la mano»), conducta («el pie») o aspiración («el ojo»), que busca el propio prestigio y superioridad y lleva al dominio de otros, está viciada y hay que suprimirla, pues pone en peligro la fidelidad al mensaje, condición para el desarrollo personal y la eficacia en la acción, y defrauda las expectativas de los que han visto en Jesús y en su mensaje la concreción del ideal de Hombre y la esperanza de alcanzarlo.

[19] En Is 66,24 LXX se encuentra el futuro *ou sbesthêsetai*, «no se apagará», cf. Lang, *sbennymi* 167. Gundry 526: «su fuego», sin referente. Bornhäuser, *Gebeine* 13,23, lo interpreta como aniquilación; así Gnilka II 65; cf. Jeremias, *NT Theology* I 130s. Taylor 491: El pasaje de Is 66,24 convirtió a *skôlex* en símbolo frecuente de destrucción. Para Fleddermann, «The Discipleship Discourse», la adición de los vv. de Isaías sirve para explicar el término «gehenna», que ya no era comprensible para los lectores de Mc.

[20] Cf. Lang, *skôlêx* 454s.

[21] Según Lang, *ibid.*, en el judaísmo contemporáneo de Jesús las ideas de aniquilación total y de incesante castigo de los condenados existían una al lado de otra, y también en Mc 9,48 son posibles ambas interpretaciones. En Mc, sin embargo, el fuego es en ambos casos (9,48.49) destructor; sólo que el primero, debido a la infidelidad, destruye el ser, mientras que el segundo destruye la infidelidad misma y así conserva el ser («salarse»). El primero es, pues, una figura de la aniquilación, que refuerza la del gusano que no muere.

[22] Cf. Alonso-Sicre, *Profetas* I 393-395.

49 *«Es decir, cada cual ha de salarse con un fuego»*.

La sal, que impedía la corrupción de los alimentos, era símbolo de lo durable y lo valioso y se usaba en los sacrificios para simbolizar la permanencia de la Alianza (cf. Ex 30,35; Lv 2,13; Ez 43,21) [23]. Mc simboliza con ella la fidelidad al mensaje de Jesús. Esa fidelidad la obtiene el seguidor («salarse») mediante un «fuego», elemento destructor figurado, que elimina en cada individuo las causas de la infidelidad y lo conserva en su ser de seguidor auténtico; este fuego se opone al fuego anterior, que destruye el ser mismo (v. 48) [24]. El fuego que sala o conserva es, pues, una metáfora que resume las pruebas dolorosas a que uno mismo deberá someterse («cortarse la mano o el pie, sacarse el ojo») para mantenerse fiel a Jesús y a su mensaje. Es decir, el seguidor de Jesús necesita autodisciplina: cada uno debe examinar qué es lo que puede poner en peligro su adhesión y apresurarse a corregirlo.

[23] Cf. Hauck, *halas* 229.

[24] Lagrange 253: Este fuego es útil, y nada impide comparar a un fuego que purifica, aunque sea doloroso, las duras renuncias impuestas a los discípulos; cf. Radermakers 235; Gnilka II 66. Para Gundry 515, que no lo relaciona con el contexto precedente, este fuego, como el anterior, significa juicio. Según Pesch II 183s, la tradición manuscrita indica que muy pronto el *mashal* de salar con fuego no se entendía.

COLOFON

Mc 9,50:

[50]Excelente es la sal. Pero si la sal se vuelve sosa, ¿con qué la sazonaréis? Tened sal en vosotros mismos y vivid en paz unos con otros.

NOTAS FILOLOGICAS

50 *Excelente es la sal*, gr. *kalon to halas*; al tratarse de un elogio, es preferible considerar *kalon* con valor de superlativo, cf. Zorell, *s.v.* 2 c.

sosa, gr. *analon*, «no salada».

¿con qué la sazonaréis?, gr. *en tini auto artysete*, es decir, «¿con qué podréis darle sabor?».

Tened sal en vosotros mismos, gr. *ekhete en heautois hala*; *ekhete*, imperativo, según la mayor parte de los exegetas; el asíndeton acentúa la recomendación, Gundry 515. Al ser «la sal» metáfora de la fidelidad, que concierne a cada individuo, la locución *en heautois* tiene valor individual distributivo; contrasta con la del segundo miembro: *en allêlois*, que, por referirse a «la paz», concepto necesariamente relacional, tiene valor recíproco. El retraso de *hala* hasta el final del primer miembro da énfasis al término y prepara el segundo miembro, cf. Gundry 528.

vivid en paz, gr. *eirêneuete* (sólo aquí en Mc), «tened paz», «mantened la paz», cf. Foerster, *eirênê* 416.

unos con otros, gr. *en allêlois*; cf. Foerster, *ibid.*

CONTENIDO

El dicho previene en primer lugar contra la decadencia en los ideales y en la praxis de la comunidad; a continuación exhorta a la autodisciplina para asegurar la paz entre sus miembros.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. «La sal», medio de conservación que asegura la permanencia del alimento y, figuradamente, de la vida.

2. Diferencia entre «en vosotros mismos» (*en heautois*), individual distributivo, y «unos con otros» (*en allêlois*), relacional.

LECTURA

50a *Excelente es la sal. Pero si la sal se vuelve sosa, ¿con qué la sazonaréis?*

El tríptico termina con un colofón que pondera la excelencia de la sal, símbolo de la fidelidad a Jesús, que mantiene a los individuos y a su comunidad en su verdadero ser de seguidores («Excelente es la sal»)[1].

Sin embargo, podría darse el caso de que la comunidad no fuera fiel, de que la adhesión a Jesús existiera sólo en apariencia, faltándole lo esencial («sal sosa», cf. 7,6)[2]; eso sucedería si sus miembros no cumplieran la primera condición del seguimiento (8,34) y su traducción en la práctica: ser «último y servidor de todos» (9,35). Además, tal situación no tendría remedio («¿con qué la sazonaréis?»)[3]: si los seguidores de Jesús se conforman con el nombre y la apariencia, no hay manera de renovar una adhesión que no quiere ver su infidelidad profunda.

50b *Tened sal en vosotros mismos y vivid en paz unos con otros.*

Termina Jesús con una exhortación a la fidelidad; «tened sal en vosotros», dirigiéndose a cada uno. Si cada uno conserva la propia fidelidad renunciando a las ambiciones, en particular a las de preeminencia y dominio, ya no habrá motivo de división; en-

[1] Gundry 515: La sal es buena cuando es figura de la buena relación entre los que creen en Jesús; por su poder conservante, es figura de la perpetuidad de la alianza (Ex 30,35; Lv 2,13; Nm 18,19; 2Cr 13,5; Ez 43,24). Hauck, *halas* 229s: Sobre todo es figura del íntimo valor que caracteriza al discípulo y del que no puede en ningún modo carecer. Gnilka II 66s: En el mundo griego, la sal era símbolo de amistad hacia el huésped. En el mundo judío, la Torá se comparaba a la sal; en Mc puede pensarse en la palabra de Jesús, que los discípulos han aceptado y de cuya fuerza deben vivir. Lattke, «Salz der Freundschaft» 44-59, pasa revista a las opiniones anteriores; por su parte, propone traducir: «Tened (= compartid) sal entre vosotros y conservad la paz unos con otros» (p. 54). Esta opinión no tiene en cuenta que, en v. 49, «salarse» se refiere a cada individuo.

[2] Gundry 515: Sal sosa, impura o adulterada con yeso u otra cosa; cf. Pesch II 185.

[3] Pesch II 185: La utilidad de la sal consiste en su capacidad de dar sabor (cf. Job 6,6), que no se le puede restituir cuando lo ha perdido.

tonces habrá paz [4]. La fidelidad de todos al mensaje conservará la paz en la comunidad de seguidores [5].

* * *

El colofón alude a las tres perícopas anteriores y compendia su contenido: «La sal» o fidelidad simboliza, por una parte, la actitud del «chiquillo» que se hacía «último y servidor de todos» (9,36s), y alude, por otra, a «la mano, el pie o el ojo» que ponen en peligro la fidelidad (9,43-48). La «sal sosa» puede reflejar la actitud de los Doce, que se consideran seguidores de Jesús (9,38: «Maestro»), mientras, en realidad, no aceptan su mensaje. La exhortación final a mantener la paz alude por contraste al conflicto de los Doce con el seguidor que expulsaba demonios (9,38). El conjunto del colofón quiere corregir la ambición mostrada por los discípulos en su discusión durante el camino (9,34: «quién era el más grande») [6]. Se cierra así el tema por el momento.

[4] Gundry 516 pone el dicho en contexto de persecución: «Sin paz en la comunidad, la hostilidad de los de fuera llevará a los creyentes a apostatar». Pero no hay nada en Mc que autorice tal hipótesis.

[5] Cf. Foerster, *loc. cit.*: Parece que se yuxtaponen la severidad de la autodisciplina y la «paz» con los otros. Apoyando a Foerster, puede decirse que el primer miembro alude al contexto anterior y, en particular, al v. 49: «Cada cual ha de salarse con un fuego», que expresaba gráficamente las renuncias, posiblemente costosas («fuego»), que se exigen al seguidor para mantenerse fiel a Jesús («sal»).

[6] Lagrange 255: Inclusión entre v. 33, enunciado del tema, y v. 50. Pesch II 186: Con el aviso sobre la paz Mc enlaza con el principio de la entera composición (la disputa entre los discípulos, v. 33bs); cf. Radermakers 235. Gnilka II 67: Como lo confirma también el contexto siguiente (10,1ss), lo que interesa a Jesús en la instrucción a los discípulos es la vida de la comunidad cristiana. Reploh, *Markus* 153: Esa vida no debe estar amenazada desde dentro; cf. Gundry 515.

Mc 9,30-50: *Síntesis*

9,30-33a Jesús emprende el viaje de vuelta a través de Galilea y, en vista de la persistente incomprensión de los discípulos, insiste en la enseñanza que antes han rechazado, la del destino del Hijo del hombre, que, si bien toca en primer lugar a él mismo, afecta también a sus seguidores. Tan importante le parece esta tarea, que no quiere que nadie se entere de su presencia ni lo interrumpa.

Aunque el tema es el mismo que la vez anterior (8,31s), Jesús lo expone de manera más general, sin referirse en particular a la sociedad judía. Los enemigos del Hijo del hombre son simplemente «hombres», denominación que, en este contexto, designa a cuantos impiden el desarrollo humano en los demás y en sí mismos.

Insiste Jesús en el hecho de la muerte (v. 31: «lo matarán; pero, aunque lo maten») para hacer resaltar la resurrección. La predicción choca de nuevo con el inamovible ideal triunfalista de los discípulos, por lo que éstos siguen sin entender; temen preguntar a Jesús, porque sospechan que su respuesta no sería compatible con las ideas que ellos profesan y no desean verlas puestas en cuestión; su certeza ha disminuido, por eso temen debatirlas abiertamente con Jesús. Además, la oposición a la primera predicción hecha patente por Pedro había merecido un severísimo reproche de Jesús (8,32-33) y temen que les suceda algo semejante. Prefieren seguir en su expectativa de triunfo terreno.

El viaje termina en Cafarnaún.

9,33b-37 La escena se sitúa en «la casa-hogar», figura de la comunidad de Jesús, integrada por los dos grupos de seguidores, los que proceden del judaísmo (discípulos/Doce) y los que no proceden de él (2,15).

Inmediatamente Jesús pregunta a los discípulos sobre lo que habían hablado por el camino, cuando él les anunciaba el destino del Hijo del hombre. Ellos no contestan, bien conscientes de la contradicción entre las preocupaciones que ocupan su mente y la enseñanza de Jesús. De hecho, el evangelista nos informa de que habían discutido sobre cuál de ellos era el de más categoría en el grupo.

Jesús va a dirigirse a ellos en cuanto constituyen el Israel mesiánico («los Doce»). Tiene que llamarlos, pues, aunque están en la misma casa, se encuentran distantes de él en el modo de pensar. Les propone una advertencia: ellos han discutido sobre quién era «el más grande», en sentido de preeminencia y superioridad; Jesús, en cambio, habla de «ser primero», en sentido de cercanía a él. Para estar más cerca de Jesús, hay que hacerse último de todos y servidor de todos, es decir, hay que renunciar a hacerse importante y, en cambio, prestar servicio a los demás.

A continuación plasma Jesús el dicho en una acción: coge «al chiquillo», es decir, al sirviente doméstico, que está a su lado y es así figura de los que lo siguen de cerca. Pertenece a la «casa/comunidad», pero no al grupo de los Doce: representa a los seguidores no israelitas.

Este criadito es, por su pequeña edad, último; por su oficio, servidor de todos. Jesús lo pone en el centro, como modelo; lo abraza, identificándose con él y mostrándole su afecto. A continuación se dirige a los Doce para decirles que acoger a uno de esos «chiquillos», es decir, a un seguidor suyo que se hace último y servidor de todos, como si fuera a él mismo, no sólo equivale a acogerlo a él, sino también a acoger al que lo envió. El seguidor que, como Jesús, renuncia a toda ambición de preeminencia y se pone al servicio de los demás, lleva consigo la presencia de Jesús y del Padre.

9,38-40 Juan interrumpe el desarrollo del tema sacando a colación un suceso reciente. Los Doce se han encontrado con un individuo que expulsaba demonios apelando al nombre de Jesús y han intentado impedir su actividad. El motivo que dan es que ese individuo «no los seguía», como si el seguimiento de Jesús estuviera condicionado por la adhesión a los ideales de los Doce.

Jesús se opone a esa actitud: no deben impedir la actividad de uno que actúa como él mismo, liberando a los hombres de los fanatismos que impiden la convivencia. Y todo el que ejerce una actividad en favor del ser humano debe ser considerado no como un enemigo, sino como un aliado.

En la perícopa anterior y en ésta se muestra lo que significa ser un verdadero seguidor de Jesús: lo es el que reproduce sus rasgos, por tener una actitud interior como la suya, que se traduce en el servicio a todos dentro de la comunidad, y por quitar los obstáculos al desarrollo del ser humano («expulsar demonios») como lo está haciendo él.

9,41-49 Jesús retoma el tema interrumpido por Juan. Se dirige a los Doce y les expone el bien que podrían hacer a otros si fueran verdaderos seguidores del Mesías; quien los acogiera encontraría en ellos, como antes en el «chiquillo» (9,37), la presencia de Jesús y del Padre.

A continuación, sin embargo, los previene contra el daño que pueden causar si persisten en su deseo de superioridad y dominio. Más le valdría a uno morir sin sepultura, cosa horrible para un judío, que con ese deseo de preeminencia hacer vacilar en la adhesión a Jesús a los «pequeños» que le dan su adhesión y renuncian, como él, a toda ambición de superioridad. Si los Doce se dejaran llevar de esa mala actitud, parecerían demostrar que el mensaje de Jesús, el de la igualdad y la fraternidad entre todos los seres humanos, no es más que palabrería.

Este escándalo debe evitarse a toda costa, renunciando a modos de obrar, a caminos extraviados y a deseos contrarios al ejemplo y mensaje de Jesús, por dolorosa que sea la renuncia. De eso depende poder ser ciudadanos del reino de Dios o, lo que es lo mismo, entrar en «la vida», expresiones que designan la comunidad cristiana. No hacerlo así llevaría a la ruina de la propia existencia.

Es, pues, necesaria al seguidor una autodisciplina que lo mantenga en la fidelidad al mensaje y tenga a raya el deseo de superioridad y de dominio.

9,50 Jesús compara la fidelidad con la sal, elemento que impide la corrupción. Excelente es la fidelidad, pero si ésta se convierte en mera etiqueta, en formalismo externo, mientras el interior está separado de Jesús y de su mensaje («sal sosa»), no hay solución, pues esto significa que se ha llegado a justificar ante uno mismo la contradicción entre principios y praxis, y eso no tiene remedio.

Jesús exhorta, por tanto, a cada uno a ser fiel («tened sal en vosotros mismos»); esto asegurará la paz en el interior de la comunidad.

EPISODIO CENTRAL DE LA SECCION

Resuelta la cuestión de la igualdad en el grupo, donde no debe haber superiores e inferiores, quedaba por ventilar la de la inferioridad de la mujer, consagrada por la cultura y la legislación judías. La mujer era un objeto a disposición del hombre. Jesús, en cambio, la ve como sujeto activo, con igual capacidad de decisión e igual responsabilidad que el varón.

Jesús denuncia la contumacia farisea, que defiende el despotismo del hombre sobre la mujer en el ámbito de la familia. El deseo de dominio a nivel social encuentra así su expresión a nivel familiar, impidiendo el desarrollo humano, especialmente de la mujer.

Mc 10,1-12:
El repudio: igualdad del hombre y de la mujer

10 [1]De allí se marchó al territorio de Judea al otro lado del Jordán.
Esta vez se le fueron reuniendo multitudes por el camino y, una vez
más, se puso a enseñarles como solía.

[2]Se acercaron los fariseos y, para tentarlo, le preguntaron si está
permitido al marido repudiar a la mujer. [3]El les replicó:
—¿Qué os mandó a vosotros Moisés?
[4]Contestaron:
—Moisés permitió redactar un acta de divorcio y repudiarla.
[5]Jesús les dijo:
—Por vuestra contumacia os dejó escrito Moisés el mandamiento
ése. [6]Pero desde el principio de la creación Dios los hizo varón y hem-
bra; [7]por eso el ser humano dejará a su padre y a su madre [8]y serán
los dos un solo ser; de modo que ya no son dos, sino un solo ser.
[9]Luego lo que Dios ha emparejado, que un ser humano no lo separe.

[10]De nuevo en la casa, los discípulos le preguntaron sobre aquello.
[11]El les dijo:
—Quien repudia a su mujer y se casa con otra, comete adulterio
contra la primera; [12]y si ella, repudiando a su marido, se casa con otro,
comete adulterio.

NOTAS FILOLOGICAS

1 *De allí se marchó*, gr. *ekeithen anastas erkhetai*, lit. «de allí levantándose va», cf. 7,24. *anastas*, participio pleonástico con verbo de movimiento, Moulton-Howard II 452; Lagrange 256; Moulton-Turner III 154; Doudna 55. *erkhetai*, pres. histórico.

territorio, gr. *horia*, «límites», «región». La expresión *eis ta horia* no significa «a los límites», sino «a la región»; el término está tomado de los LXX, Lagrange 256.

al otro lado del Jordán, gr. *[kai] peran tou Iordanou*, cf. 3,8; 4,35, con elipsis de la prepos. *eis*, cf. Blass § 479/2. Adoptamos la lectura del cod. D y otros, que omiten *kai*, de modo que «la Judea al otro lado del Jordán» sería un modo de designar la Perea, Lagrange 256; así Gnilka II 69,71; cf. Metzger, *Textual Commentary* 103; Taylor 497.

Esta vez se le fueron reuniendo multitudes por el camino, gr. *symporeuontai palin okbloi pros auton. palin*, «esta vez», no «de nuevo», por ser la única ocasión en que Mc usa el plural *okbloi*, Taylor 497, y la primera vez que la gente se va reuniendo con Jesús en un viaje; cf. Mateos, «*Palin* en el NT» 65-80; *symporeuontai*, pres. histórico; la adición «por el camino» explicita el sentido de *symporeuontai*.

una vez más, gr. *palin*, cf. Mateos, *art. cit.*

como solía, gr. *hôs eiôthei; eiotha* es el perfecto de *ethô*, pero tiene valor de presente; el plpf. *eiothei* equivale, por tanto, a un impf.; cf. Robertson 90; Moulton-Turner III 82; *hôs* con indicativo, Robertson 968, cf. 4,26. La frase ha de referirse al contenido de la enseñanza, pues la repetición de la misma está indicada por *palin*.

2 *Se acercaron los fariseos*, gr. *proselthontes [hoi] farisaioi*; la l.v. *hoi pharis.* está en paralelo con 8,11, donde también abordan a Jesús para tentarlo; la omisión del artículo puede deberse a un prejuicio historicista. El cod. D y algunos otros omiten estas palabras. En contra de la omisión, Gundry 535; a favor, Taylor 498; Gnilka II 69. Sin embargo, la intención de la pregunta («para tentarlo») es impropia de la multitud y característica de los fariseos, cf. 8,11; 12,15.

para tentarlo, gr. *peirazontes auton; peirazô*, «poner a prueba, tentar», cf. 8,11, partic. pres. final, cf. Mateos, *El Aspecto* § 363. Nótese la sucesión participio *(proselthontes)*, verbo personal *(epêrötôn)*; participio asindético *(peirazontes)*, Reiser 158, nota 44.

si está permitido, gr. *ei exestin*, estilo indirecto, Robertson 916; Blass § 440/5; cf. 2,24; 3,4.

al marido, gr. *andri*, «al varón», que, por oposición a «mujer», significa «marido». La falta de artículos hace resaltar la condición de marido y mujer, Robertson 794; cf 13,12.

repudiar a la mujer, gr. *gynaika apolysai; apolyô*, «despedir», 6,36; en este caso, donde se rompe un vínculo, «repudiar».

3 *Él*, gr. *ho de*, cf. v. 4: *hoi de*, v. 5: *ho de*, que ponen de relieve la viveza del debate, Gundry 529.

les replicó, gr. *apokritheis eipen autois*; en este contexto, *apokrinomai* denota una reacción verbal pero que no es propiamente una respuesta.

os mandó a vosotros, gr. *hymin eneteilato; entellomai*, en griego clás., en los LXX y en los papiros, casi siempre en voz media, significa «mandar, prescribir», Taylor 498; cf. v. 5: *egrapsen tên entolên tautên*. El énfasis del pronombre *hymin* colocado ante el verbo se expresa en la traducción con el pleonástico «a vosotros».

4 *permitió*, gr. *epetrepsen*, cf. 5,13.

redactar un acta de divorcio, gr. *biblion apostasiou grapsai; graphô*: escribir o redactar un documento, certificado o acta. En los LXX, el término *apostasion* se usa siempre con el significado de «divorcio», cf. Kennedy, *Sources* 121, citado por Brachter-Nida, *A Translator's Handbook of the Gospel of Mark*, 309; Lagrange 257s.

y repudiarla, gr. *kai apolysai*; para la construcción paratáctica de Dt 24,1 y su sentido hipotáctico, cf. Beyer, *Semitische Syntax* 267.

5 *Por vuestra contumacia*, gr. *pros tên sklêrokardian hymôn; pros*, «por, a causa de, en vista de», Zerwick § 98; Moule, *Idiom* 53; Blass § 239; *sklêrokardia*, «dureza de corazón/de mente», «obstinación», «testarudez»; referida a la desobediencia rebelde a Dios, «contumacia»; cf. Dt 10,16; Jr 4,4; Eclo 16,10 LXX; Mc 3,5; 6,52; Taylor 499; Lagrange 258.

os dejó escrito, gr. *egrapsen*, acción que connota el estado subsiguiente.

mandamiento, gr. *entolên*,, cf. 7,8.

ése, gr. *tautên*, pospuesto, con matiz negativo, Pesch II 193.

6 *Pero*, gr. *de*. Nótese el uso de partículas en este pasaje de Mc: *de* (v. 6), *hôste* (v. 8), *oun* (v. 9), Reiser 160; Gundry 530.

principio, gr. *arkhê*, «principio», «orígenes», cf. 1,1.

creación, gr. *ktisis*,, «lo creado», sin artículo, cf. Blass § 253/a; por tratarse de la unión del hombre y de la mujer, denota el género humano; para Lagrange 259 tiene sentido activo y designa el acto creador; variantes críticas en Taylor 499.

varón y hembra, gr. *arsen kai thêly*,, lit. «macho y hembra», cf. Gn 1,27; 5,1; posición inicial enfática, Gundry 530.

7 *por eso*, gr. *heneken toutou*, como en LXX, cf. Moule *Idiom* 71; Blass § 208/3.

el ser humano, gr. *anthrôpos*, término que de suyo incluye al hombre y a la mujer, cf. Gundry 530s; sin artículo, en sentido genérico. Para Black, *Approach* 107, equivale al indefinido *tis*. *dejará*, gr. *kataleipsei*, de *kataleipô*, «dejar», «abandonar».

a su padre y a su madre, gr. *ton patera autou kai tên mêtera*.

La frase *y se unirá a su mujer*, gr. *kai proskollêthêsetai pros tên gynaika autou*, es omitida por excelentes codd. y es incongruente con el contenido de la perícopa, cf. vv. 11-12; así Lagrange 259; Pesch II 194; Gnilka II 69; Gundry 530.

8 *y serán los dos un solo ser*, gr. *kai esontai hoi dyo eis sarka mian*; la construcción *esontai eis* es la traducción literal en los LXX de la hebrea *hayah le*, y significa sencillamente «se convertirá en», «será»; cf. Bratcher-Nida *op. cit.* 311; Lagrange 259; Moule *Idiom* 183. El término *hoi dyo* no se encuentra en el texto masorético, pero sí en los LXX y en muchos documentos antiguos, cf. Gundry 539; Lagrange *ibid.*.

un solo ser, gr. *eis sarka mian*; *sarx* significa en concreto el ser humano en cuanto es transitorio, mortal, cf. 13,20: *pasa sarx*, cf. Mateos-Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos* 132-135; la expresión procede de los LXX, que traduce demasiado literalmente por *eis* el hebreo *le*. La construcción aparece también en los papiros, cf. Moulton I 72,76; Moulton-Howard II 462.

de modo que, gr. *hôste*, que con indicativo expresa una consecuencia real, Taylor 500; Moule, *Idiom* 144.

9 *lo que*, gr. *ho*, pron. relativo neutro que se refiere a la unidad mencionada antes.

ha emparejado, gr. *synezeuxen*, de *zeugos*, «yugo», cf. lat. *coniux*, cónyuge; *syzeugnymi* se usaba en griego para designar la unión matrimonial, Taylor 500; Pesch II 195.

un ser humano, gr. *anthrôpos*, cf. v. 7.

no lo separe, gr. *mê khôrizetô*; *khôrizô* (sólo aquí en Mc), «dividir», «separar». El imperativo pres. acentúa la prohibición, Gundry 531. El verbo aparece en griego clásico, en los LXX y en los papiros, Taylor 500.

10 *De nuevo*, gr. *palin*, referido a la casa, Gundry 533. Mc usa *palin* referido a locución y a movimiento, pero, cuando se encuentran los dos, siempre se refiere al movimiento (*eis*).

en la casa, gr. *eis ten oikian*, cf. 9,33b; *eis* en lugar de *en*, en sentido local, Lagrange 260; Doudna 26; Blass 205; construcción pregnante que implica un camino recorrido, Zerwick § 99.

los discípulos, gr. *hoi mathêtai*, sin el posesivo *autou*.

le preguntaron, gr. *epêrôtôn*, cf. v. 2.

sobre aquello, gr. *peri toutou*.

11 *El les dijo*, gr. *kai legei autois*, pres. histórico, cf. Doudna 40ss; Gundry 532.

quien repudia a su mujer, gr. *hos an apolysê tên gynaika autou*.

y se casa con otra, gr. *kai gamêsê allên*; *allos* en lugar de *heteros*, Robertson 746s; según Reiser 130, *kai* puede expresar una relación de finalidad, «para casarse con otra».

comete adulterio, gr. *moikhatai*, cf. 7,22: *moikheia*; *moikhaomai* equivale al clásico *moikheuô*, Taylor 500.

contra, gr. *epi*, «respecto a», con sentido hostil, cf. 3,24.25.26; 9,12; 13,8.12; 14,48. Según Blass § 233/4, semitismo, cf. Gundry 532; en caso de que el pronombre *autên* se refiriese a la segunda mujer, significaría «con», Moulton-Turner III 272, pero Mc no usa *epi* con este significado, Gundry 541 (cf. Jr 5,8 LXX), y la inmediata repetición del pronombre *autê* en v. 12 prueba que se trata de la primera mujer.

la primera, gr. *autên*, se traduce así para deshacer la ambigüedad del pronombre y aplicarlo a la antigua esposa. Para las variantes textuales, cf. Taylor 501.

12 *y si ella*, gr. *kai ean autê*, el pronombre en posición inicial enfática, Gundry 532.

repudiando a su marido, gr. *apolysasa ton andra autês*, cf. v. 11.

se casa con otro, gr. *gamêsê allon*, cf. v. 11.

comete adulterio, gr. *moikhatai*;; el texto omite «contra él». Las variantes intentan suavizar el texto, cf. Gnilka II 75.

CONTENIDO Y DIVISION

Jesús continúa su viaje a Jerusalén. Durante el camino, multitudes de gente se le van reuniendo y él aprovecha la ocasión para enseñarles.

Tiene lugar un nuevo encuentro de Jesús con los fariseos, los que le habían pedido una demostración de poder (8,11: «una señal del cielo») en favor del pueblo judío. Ahora quieren su opinión acerca de un poder ejercido en el ámbito doméstico: el del marido sobre la mujer, avalado por la ley de Moisés.

Se entabla un debate entre Jesús y los fariseos. Jesús lo cierra afirmando que el proyecto de Dios es que hombre y mujer sean una pareja de iguales; el repudio es una injusticia contraria al plan divino: la mujer no es un objeto del que el hombre pueda disponer a su arbitrio, sino un solo ser con él. No hay ley humana ni ser humano que pueda invalidar ese hecho.

Termina la perícopa con una vuelta a la casa/comunidad, donde el grupo de discípulos plantea a Jesús la misma pregunta de los fariseos, señal de que no han comprendido o aceptado los principios de Jesús. Él insiste explicitando la igualdad del hombre y de la mujer.

La perícopa puede dividirse así:

10,1: En el camino: enseñanza de Jesús a las multitudes.
10,2: Pregunta de los fariseos.
10,3-4: Contrapregunta de Jesús y respuesta de los fariseos.
10,5-9: Réplica de Jesús.
10,10-12: En la casa. Pregunta de los discípulos y respuesta de Jesús.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. «se marchó», «se le fueron reuniendo» (v. 1), lit. «se marcha», «se le van reuniendo», presentes históricos.
2. «Los fariseos» (v. 2), totalidad; cf. 8,11.
3. «para tentarlo» (v. 2), cf. 1,13: 8,11.
4. Jesús pregunta por lo que «mandó» Moisés (v.3).
5. «a vosotros» (v. 3), anacronismo que indica el sentido representativo de los fariseos.
6. Los fariseos responden hablando de «permitir» (v. 4), refiriéndose a Dt 24,1, en vez de «mandar», usado por Jesús (v. 3).
7. Jesús insiste, usando la palabra «mandamiento» (v.5).
8. En su respuesta, Jesús une varios textos del Génesis (vv. 6.8) cambiando su sentido.
9. Mc menciona «la casa-hogar» (v. 10), pero en un lugar distinto de Cafarnaún (cf. 9,33b).
10. «les dijo», lit. «les dice» (v. 11), presente histórico.

LECTURA

En el camino: enseñanza de Jesús a las multitudes

1 *De allí se marchó al territorio de Judea al otro lado del Jordán. Esta vez se le fueron reuniendo multitudes por el camino y, una vez más, se puso a enseñarles como solía.*

Este versículo constituye una introducción a las escenas siguientes [1], que se desarrollan en el camino hacia Jerusalén. «De allí» puede indicar la casa o la ciudad de Cafarnaún, donde se han desarrollado las escenas precedentes [2].

En este versículo emplea Mc dos presentes históricos: «se marcha» y «se le van reuniendo»; al final de la perícopa usará otro (v. 11: «les dice»). Parece que quiere actualizar toda la cuestión sobre la igualdad del hombre y la mujer; esto insinúa que todavía en las comunidades de su tiempo había quienes se resistían a aceptarla.

Jesús se dirige al territorio de Judea al otro lado del Jordán [3], y su popularidad se hace manifiesta también fuera de Galilea. Las multitudes que van camino de la capital [4] se suman a la comitiva. Es la única vez que Mc usa el plural «multitudes», indicando que diversos grupos de gente, procedentes de diferentes lugares, se iban uniendo al de Jesús a lo largo del camino.

Jesús vuelve a enseñar a las multitudes. Ha terminado la enseñanza dirigida exclusivamente al grupo de los discípulos [5]. Dos veces lo ha hecho: con motivo de la declaración mesiánica de Pedro (8,31) y durante el camino a través de Galilea (9,31), ambas sin éxito, y no volverá a hacerlo.

El hecho de que Jesús aproveche la ocasión para enseñar a las multitudes que se acercan a él, muestra que éstas no conocen aún el mensaje. Antes, mientras enseñaba a sus discípulos por el camino, no quería que la gente se enterase de su paso por

[1] Cf. Gnilka II 69.

[2] Cf. Lagrange 256: El principio de frase, igual al de 7,24, es como la salida para un viaje. «De allí» es vago, pero significa de manera general Galilea. Para Gundry 528s indica la casa de Cafarnaún (9,35); para Gnilka II 70, Cafarnaún (9,33).

[3] La frase: «al territorio de Judea al otro lado del Jordán» es una de las lecturas posibles de esta precisión local. Otra sería: «al territorio de Judea y al otro lado del Jordán», que crea dificultad por colocar a Judea, término del viaje, antes del camino para llegar a ella, cf. Manicardi, *Il cammino* 32; una tercera, más lógica, aunque poco atestiguada: «al territorio de Judea a través del otro lado del Jordán». Para Gundry 529, que adopta la segunda lectura, Mc menciona antes Judea porque será el escenario de la pasión. Farrer, *A Study in St. Mark* 113, nota que Transjordania era el único punto de la tierra prometida que había pisado Moisés. Pesch II 190: El dato entra en el ámbito del viaje de Jesús desde Cesarea de Filipo (8,27) a través de Galilea y Cafarnaún (9,30.33) a Jericó (10,46) y a Jerusalén (10,32; 11,1).

[4] Probablemente con motivo de la próxima Pascua, cf. Gundry 529; serían peregrinos de Judea y Transjordania, *ibid.* 536.

[5] Cf. Farrer, *A Study in St. Mark* 113.

Galilea (9,30s); ahora, fuera de esta región, camino de Judea, actúa de nuevo en público[6].

Con su enseñanza, Jesús pretende cambiar la mentalidad de las multitudes judías. Mc alude al contenido de ella con la anotación «como solía». Es decir, Jesús toca los mismos temas que había expuesto a diversas multitudes en el discurso de las parábolas (4,1-34) y en el episodio de los panes (6,34-46), insistiendo siempre en la igualdad de todos.

Pregunta de los fariseos sobre el repudio

2 *Se acercaron los fariseos y, con intención de tentarlo, le preguntaron si está permitido al marido repudiar a su mujer.*

Como en una ocasión anterior (8,11), Mc vuelve a mencionar a «los fariseos», considerados como un conjunto o corporación. Los introduce como los representantes cualificados de la ideología popular, que, desde hace tiempo, son enemigos declarados de Jesús (cf. 3,6; 7,1; 8,11)[7].

Se acercan a Jesús e interrumpen su enseñanza para plantearle esta pregunta: si está permitido al marido repudiar a su mujer. La pregunta es peculiar, pues en el mundo judío nadie negaba este derecho, avalado por la ley de Moisés. Lo que se debatía en las escuelas rabínicas eran los motivos que justificaban el repudio[8].

La pregunta presupone, por tanto, que ellos conocen o sospechan que la postura de Jesús en esta cuestión es contraria a la Ley y lo retan a decirlo abiertamente[9]; por eso afirma Mc que le

[6] Cf. Pesch II 191.

[7] Ya en 8,10-12 aparecían los fariseos como representantes de «aquella generación». Como en esa ocasión, su presencia puede ser un recurso literario de Mc, por eso ya no se mencionan al final de la escena.

[8] Lagrange 258: La cuestión del repudio se trata en el tratado *Guittin* en la Mishna. Opiniones de los doctores: Shammai, por causa grave; Hillel, por causa leve; Aquiba, si el marido hubiese encontrado una mujer más bella; cf. Schmid, *Marcos* 268. Josefo, *Ant.* IV,8,23, parece suponer numerosos casos de repudio. Sobre la situación social de la mujer en tiempo de Jesús, cf. Jeremias, *Jerusalén* 371-387. Drewermann, *Marco* 272: «La mujer repudiada se encuentra en la calle sin la mínima tutela: sin honor, sin derechos, sin medios, como un animal».

[9] Cf. Lagrange 257; Pesch II 191; Gnilka II 71. Gundry 536s da como posible que el ejemplo de Juan Bautista pudo incitar a los fariseos a sacar de Jesús una declaración que pudiese ponerlo en dificultad con Herodes y Herodías. Esta suposición carece de apoyo en el texto.

preguntan con intención de tentarlo (cf. 1,13: de Satanás; 8,11). Sin duda, lo que da pie a los fariseos para hacer esta pregunta es que, en su enseñanza, Jesús insiste en la igualdad entre los seres humanos. Quieren tantear si se atreve a llevar la igualdad hasta el ámbito de la relación matrimonial, enfrentándose con la Ley en una cuestión tan vidriosa, en la que está en juego el poder y el prestigio del hombre respecto a la mujer; o si, por el contrario, cede y acepta el principio de la superioridad masculina, enzarzándose en la casuística de las escuelas [10]. Como en toda tentación, se trata de una cuestión de poder y dominio, en este caso en su último reducto, la esfera doméstica. Los fariseos quieren desviar a Jesús de su línea («tentarlo»), haciéndole admitir que hay un ámbito, el del matrimonio, en el que la relación no es de iguales, pues el varón conserva indiscutiblemente su superioridad.

El repudio significaba que el marido tenía derecho a despedir a su mujer sin más explicación. Ponía de manifiesto la superioridad del hombre y reflejaba, en el seno de la familia, la opresión ejercida en todos los niveles de la sociedad judía.

Contrapregunta de Jesús y respuesta de los fariseos

3-4 *Él les replicó: «¿Qué os mandó a vosotros Moisés?». Contestaron: «Moisés permitió redactar un acta de divorcio y repudiarla».*

Jesús no se deja coger en la trampa que le tienden los fariseos ni entra en la controversia de las escuelas; pregunta a sus adversarios por el fundamento de su postura y lo hace utilizando el término «mandar» («¿Qué os mandó a vosotros Moisés?»), que tiene que ver con «mandamiento»; sitúa así la cuestión en el ámbito de la voluntad divina [11].

Es históricamente manifiesto que los fariseos no existían en tiempo de Moisés, por lo que éste no pudo prescribirles nada; los preceptos divinos tenían como destinatario a todo el pueblo. Al restringir a los fariseos, los observantes de la Ley, el mandato de Moisés («a vosotros»), muestra Jesús que, por el influjo que

10 Cf. Gundry 529.
11 Cf. Pesch II 192.

ejercen sobre el pueblo, los considera representantes de su modo de pensar (cf. 8,11 Lect.)[12]. Jesús, por su parte, no se incluye entre los destinatarios de la Ley de Moisés; no pregunta: «¿Qué nos mandó Moisés a nosotros?», sino «a vosotros» los fariseos. Así se distancia de ellos y de la Ley misma[13].

En su respuesta, los fariseos no hablan de lo que mandó Moisés. En realidad no contestan a la pregunta de Jesús, sino a su propia pregunta anterior, si está permitido al hombre repudiar a su mujer, y aducen el permiso que dio Moisés para ello[14]. No afirman el arbitrio incontrolado del hombre, pues era requisito, antes de despedir a la mujer, redactar un documento que atestiguase el divorcio, con lo que la mujer quedaba libre para casarse de nuevo[15]. Citan Dt 24,1, aunque en ese pasaje Moisés no prescribe la práctica del repudio, sino que la da por supuesta[16]. De hecho, el mandamiento de Moisés que allí se recoge es la prohibición de que un hombre que ha repudiado a su mujer vuelva a casarse con ella después de un segundo repudio o si ella se queda viuda del segundo marido.

Réplica de Jesús

5 *Jesús les dijo: «Por vuestra contumacia os dejó escrito Moisés el mandamiento ése...*

Cuando citan a Moisés, Jesús no se intimida: explicita el término «mandamiento», con tono despectivo («el mandamiento ése»), para hacer más evidente el contraste que va a demostrar entre el desig-

[12] Lagrange 257: «a vosotros», porque los fariseos piensan que la Ley les es dada primero a ellos y por ellos al pueblo. Gundry 538 (contra Lagrange): Jesús se dirige a los fariseos, de modo que son éstos los que tiene en vista especialmente y es probable que exclusivamente.

[13] Cf. Gundry 529. Recuérdese el dicho de 2,28: «el Hijo del hombre es señor del precepto»; Jesús no es súbdito de la Ley.

[14] Pesch II 193: El debate ilustra la posición de los fariseos, que a continuación será estigmatizada como contraria a la voluntad divina. Gundry 530: Los fariseos evitan el «vosotros» de Jesús y citan Dt 24,1 (cf. 24,3); ponen el acento en el repudio como un derecho del marido.

[15] El acta de divorcio debía entregarse a la mujer en presencia de dos testigos. Pesch II 192: La institución del certificado de divorcio debe entenderse como un límite al arbitrio del hombre y una protección para la mujer; la simple manifestación de la voluntad ya no bastaba.

[16] Lagrange 257: Argumentación de los fariseos: Moisés permitió repudiar a la mujer, puesto que prescribió darle el acta de separación.

nio de Dios y el mandamiento humano; insinúa al mismo tiempo que, al dar ese precepto cediendo a la obstinación y dureza del pueblo, Moisés fue infiel a Dios y frustró el designio divino.

En efecto, Jesús califica de «mandamiento» (cf. v. 3) el permiso concedido por Moisés. Coloca así este permiso en el ámbito de la Ley escrita, considerada como la expresión inamovible de la voluntad de Dios [17]. Pero, al afirmar que el motivo que indujo a Moisés a permitir ese modo de proceder fue la contumacia del pueblo, es decir, la resistencia de Israel a obedecer a los preceptos divinos [18], muestra que no todo lo escrito en la Ley y a lo que se atribuye autoridad divina la tiene realmente, sino que en parte es una cesión a perversas actitudes humanas. Con ello hace patente que la Ley escrita no refleja siempre la voluntad de Dios ni tiene valor intemporal y permanente, sino que estuvo condicionada por la circunstancia histórica. Dado el motivo que ocasionó el permiso de Moisés, éste no tiene en sí validez alguna. Fue una dejación ante gente rebelde. Sabiendo a quiénes iba destinada la Ley, Moisés no respetó el designio de Dios, sino que cedió a la actitud del pueblo [19].

[17] Lagrange 258: *entole* no significa mandamiento, puesto que Moisés no había prescrito el repudio, sino más bien la legislación relativa al repudio, que comprendía el permiso de repudiar. Cf. Radermakers 235s, nota 12: «Una frase del Talmud parece aludir a la negativa por parte de Jesús de la «concesión» de Moisés (Dt 24,1): «Si alguno dice: «Toda la Torá es del cielo menos aquel (único) verso que Moisés, no Dios, ha pronunciado de su propia boca», a éste se le aplica (el texto): «Ha menospreciado la palabra de Dios» (Nm 15,31)», Talmud de Babilonia, Tratado del Sanedrín, citado por Jeremias, *Jerusalén* 387, n. 160, y *NT Theology* 207, cf. Strack-B. I 805. Gnilka II 71: Al hablar de «mandamiento», la voluntad de Dios, que Jesús va a anunciar en seguida, está en mayor contraste con lo prescrito por Moisés; cf. Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* 76-78; Reedy, «Mk 8:31-11:10» 195. Según Gundry 530, 538, Jesús revela la intención de Moisés al escribir el mandamiento; atribuyendo a *pros* sentido final o consecutivo, interpreta: «para [incitar] la dureza de vuestro corazón». Es decir, considera que la obstinación farisea sigue al precepto de Moisés como su resultado o, lo que es lo mismo, que Moisés no se propuso denunciar la obstinación (es Jesús quien lo hace), sino incitarla (!).

[18] Lagrange 268: La *sklêrokardia* o dureza de corazón, se entiende mejor respecto a Dios que al prójimo: que los israelitas no eran aún lo bastante dóciles para que Dios les diese las leyes que él habría preferido. Gnilka II 72s: Este término designa en la Biblia griega el corazón del hombre insensibilizado por la repetida desobediencia a los avisos de Dios. La devaluación de mandamientos mosaicos sucedía ya en el judaísmo, en relación con una valoración del decálogo y la idea de que los judíos, que habían adorado el becerro de oro, después de la primera entrega de la Ley habrían recibido otra de menor rango (cf. Ez 20,25 y la tradición interpretativa de este texto). La intención original de Dios se contrapone al mandamiento dado secundariamente. El estado primitivo debe ser restaurado; cf. Pesch II 193; M. Pérez Fernández, «Lectura del AT desde el NT» 462. Gundry 538 se opone a esta idea.

[19] Paralelo con 7,8-13, donde, contra las prescripciones injustas, Jesús afirma el vínculo real; lo mismo aquí, en la línea del proyecto creador. Descubrir los valores ori-

6-9 *«... pero, desde el principio de la humanidad, Dios los hizo varón y hembra; por eso el ser humano dejará a su padre y a su madre y serán los dos un solo ser; de modo que ya no son dos, sino un solo ser. Luego lo que Dios ha emparejado, que un ser humano no lo separe».*

Jesús prescinde de la Ley, codificada por Moisés, y se remite al designio creador. Se remonta a los orígenes: hay que interpretar la realidad humana a partir de Dios creador, no de Moisés legislador. Va a la fuente y la interpreta directamente, sin intermediarios. La naturaleza del hombre, tal como ha sido creada por Dios, ha de ser respetada, no puede ser contradicha por la Ley.

Las palabras de Jesús combinan varios textos del Génesis. En primer lugar, cita Gn 1,27, la creación del ser humano en dos sexos, que funda la fecundidad y la posibilidad de dominar la tierra (cf. Gn 1,28). El segundo texto citado es el de Gn 2,24: «por eso el ser humano dejará a su padre y a su madre» [20], cuya introducción «por eso» no se refiere en el original hebreo a que Dios los hizo varón y hembra, sino a que Eva fue creada del costado de Adán [21]; la razón de que el hombre deje al padre y a la madre es, pues, en Gn 2,24, el restablecimiento de la unidad original, y la frase: «se unirá a su mujer y serán los dos un solo ser», se refiere a la unión sexual [22].

Estos textos del Génesis no tratan del repudio, pero Jesús, a partir de la creación del ser humano, saca una conclusión que elimina la posibilidad de esa práctica [23]. En primer lugar, no cita

ginales de la creación significa oponerse a los intereses cristalizados en la legislación o en la tradición.

[20] Gundry 530 opina que *anthrôpos* se interpreta mejor del marido, porque refleja *'ish* del TM, y porque Jesús no menciona el repudio efectuado por una mujer hasta que no está solo con los discípulos en la casa. A lo primero puede contestarse que el texto base no es el TM, sino los LXX (*anthrôpos*). A lo segundo, que Jesús no menciona el caso de la mujer hasta que no está en su comunidad, en la que hay miembros no procedentes del judaísmo. Además, al omitir el inciso «y se unirá a su mujer», la frase quedaría en el aire a menos que se traduzca por «ser humano». Así Gnilka II 73: El argumento de Jesús sólo es posible desde el texto de los LXX (*anthrôpos*); que sean uno se deriva de la unión de dos seres humanos destinados por Dios el uno para el otro. Nuevo punto de vista, ajeno al AT: los dos abandonan a sus padres para cumplir el encargo creador.

[21] Cf. Taylor 499; Pesch II 194s.

[22] Gnilka II 73: Gn 2,24 explica la procedencia de Eva del costado de Adán y que, en virtud de esta manera de creación, el hombre deja al padre y a la madre y se une a la mujer.

[23] Gnilka II 73: El texto de Gn 1,27, «varón y hembra los creó» se usa en Qumrán para radicalizar la Ley (excluyendo la poligamia); en Mc, para oponerse a ella (Dt 24,1).

ninguna ley religiosa. Establece como fundamento de la unión de hombre y mujer la diferencia de los sexos, pero sin ligarla con la procreación. Ignora el relato mítico de la creación de la mujer a partir del hombre, que podría inducir a considerarla inferior al varón, y pone la diferencia sexual como base para abandonar la familia y crear una nueva unidad. La fuerza de su argumentación contra el repudio, privilegio masculino, está precisamente en que esta nueva realidad («un solo ser») excluye toda superioridad del hombre sobre la mujer o viceversa [24].

Para Jesús, por tanto, la diversidad de hombre y mujer, la atracción mutua y la unión sexual fueron pretendidas por Dios [25]. La autorización del repudio, en cambio, no se atribuye a Dios, sino a Moisés. El criterio para juzgar sobre la licitud o ilicitud del repudio es, por tanto, la realidad humana según el designio divino y, a su luz, la legislación posterior sobre esta cuestión fue coyuntural e injusta.

Así pues, la diferenciación entre hombre y mujer tiene un objetivo de unidad. Se constituye en la pareja un vínculo libre más fuerte que el que unía con los padres. Ambos, el hombre y la mujer, se emancipan de la tutela paterna; en consecuencia, cada miembro de la pareja ha de cuidar y proteger al otro, sustituyendo la protección de su familia de origen. Constituyen una unidad autónoma y libre por el nuevo compromiso mutuo, sin relación con ritos o instituciones. Que dos personas formen un solo ser indica que la vida es común a ambas e implica que ninguno de los dos es superior al otro. Donde hay dos hay diferencia; donde hay uno hay identificación e igualdad, no se puede hablar de predominio de uno sobre otro ni de derechos preferentes o privilegios de una parte [26].

[24] Gundry 531s. Pesch II 194: El acercamiento de las citas de Gn 1,17 y 2,24 pretende fundar la unidad de los cónyuges en la acción y en la voluntad creadora de Dios. Gn 1,17 se interpreta como creación de una pareja: macho y hembra; en 2,24 LXX se habla expresamente de *hoi dyo*. *anthropos* designa a la especie humana constituida por los dos, por eso se omite «se unirá a su mujer» (Gn 2,24). El hecho de que el ser humano abandone al padre y a la madre y los dos se conviertan en una sola carne se presenta como consecuencia querida por Dios («heneken toutou»), por el mismo acto creador que ha producido el hombre y la mujer (ya no, como en Gn 1,23-24, porque la mujer fuese tomada del hombre).

[25] Gnilka II 74: Quizá está detrás la concepción rabínica de que Dios no fundó sólo el matrimonio del paraíso, sino todo matrimonio, Strack-B. I 803. Nada de androginia original, *ibid* 180s.

[26] Gundry 531: La fuerza del adversativo *alla*, la elipsis de «ellos son» y el neutro abstracto *ho* en vez del masculino pl. *hous* subrayan el llegar a ser una sola carne. «Un hombre», «un ser humano», criatura, contrasta con Dios, el creador; cf. Pesch II 194.

El aviso final de Jesús, «lo que Dios ha emparejado[27], que un ser humano no lo separe», invalida el mandamiento dado por Moisés, que no reflejaba el designio de Dios: la perfecta unidad entre el hombre y la mujer, de la que nace la perfecta igualdad. No se puede atentar contra esa unidad por ninguna de las dos partes. Jesús condena el acto unilateral de uno u otro cónyuge porque destruye la unidad creada por Dios. Contrapone el acto humano al acto divino. Rechaza la validez del mandamiento de Moisés por dos razones: por permitir el repudio y por considerar al hombre superior a la mujer[28]. No suaviza la Ley ni la interpreta; simplemente la deroga[29].

Pero, ¿cómo empareja Dios al hombre y a la mujer de una manera tan definitiva? No basta para ello el mero instinto sexual; éste es insuficiente para crear una unidad indestructible. Ahora bien, si el vínculo con los padres incluía el amor y la fidelidad a ellos, la ruptura de ese vínculo no puede hacerse sino por un amor y una fidelidad más fuertes. En el plano humano, por tanto, el instinto va acompañado o elevado por el mutuo amor. Es así el amor, un amor superior al de los padres, el que hace de los dos uno; él funda la monogamia y la indisolubilidad que aparecen en el designio creador[30]. Las personas, no las instituciones, son el fundamento del matrimonio[31].

Resumiendo: En sus palabras, Jesús expone ante todo una realidad básica: la diversidad sexual querida por Dios. A conti-

[27] Gnilka II 72s: Tanto el verbo *synezeuxen*, lit. «sujetar juntos a un yugo», como el dejar la casa paterna, podrían insinuar lo difícil de la decisión para el matrimonio, pero más aún de la vida en común. La unión con Gn 1,27 hace ver que Dios crea al hombre y a la mujer y concibe la unión de dos seres humanos como indisoluble.

[28] Cf. Schmid, *Marcos* 270: Jesús suprime el menosprecio de la mujer, supuesto en el derecho del hombre a repudiarla. Ha sido el primero en elevar la mujer a una personalidad moral equivalente a la del hombre. Pikaza, *Marcos* 137: Varón y mujer aparecen como igualmente responsables, sin que uno pueda imponer su ley-dominio sobre el otro.

[29] Cf. Jeremias, *NT Theology* 207.

[30] Lagrange 259: La unión conyugal, no sólo física, crea vínculos permanentes y de orden moral; vínculos tan fuertes como los de sangre, que se consideraban indisolubles. Pikaza, *Marcos* 138: El matrimonio no puede ya entenderse como derecho de uno sobre otro, sino como unidad original y responsable (definitiva) entre dos seres humanos. Gnilka II 74: «los dos serán un solo ser» por la unión corporal-sexual de los dos, pero incluyendo también el vínculo personal. Apelando a 1Cor 6,16s, Gundry 540 estima que el «hacerse un solo ser» se refiere solamente a la unión sexual. Pablo, sin embargo, se apoya en el texto del Génesis, no en la enseñanza de Jesús, que modifica el contexto.

[31] Drewermann, *Marco*, 279.

nuación menciona el momento inicial y el resultado final de un proceso, que comienza por el abandono de los padres y termina en la perfecta unidad de la pareja. No hay que pensar que esta unidad se alcanza automáticamente por la unión sexual; la creación de los lazos que hacen de los dos uno exige una colaboración duradera; la perfecta unión es una meta que, sin embargo, debe ser alcanzada en esta vida. Es la realización del designio de Dios sobre la pareja humana.

Las palabras de Jesús se oponen a la costumbre ancestral de la sociedad judía y del mundo antiguo: el matrimonio como contrato entre dos familias, en el que los padres de cada parte decidían la unión de sus hijos, prescindiendo de su consentimiento y anulando su libertad, queda sustituido por la decisión personal de cada uno de los miembros de la futura pareja. De ahí el texto: «el ser humano dejará a su padre y a su madre», que implica esa decisión.

Hay que notar además que al tratar de la unión del hombre y la mujer Jesús no menciona la fecundidad, que queda implícita. Lo que resalta es la unión por amor de dos seres humanos, unión que incluye un mismo proyecto vital, un crecimiento y maduración compartidos y armónicos («un solo ser»), que son el camino de la plenitud humana. Según esta concepción, lo primario en el matrimonio es el desarrollo personal de los dos cónyuges mediante un amor que los va identificando[32].

Contra la mentalidad y praxis de la cultura judía, Jesús rehabilita a la mujer afirmando su igualdad con el varón. En la unión creada por el amor, no hay lugar para decisiones unilaterales que destruyan la pareja. La práctica judía del repudio presupone, por tanto, que en la relación matrimonial no existe un vínculo de amor capaz de formar «un solo ser».

Jesús restaura la obra de Dios. Nótese su independencia ante los fariseos, su libertad frente a las instituciones y frente a su fundador, Moisés, que ha desvirtuado el designio divino. La legislación fue redactada conforme a los intereses del varón; en este aspecto, la institución legal estaba viciada desde sus orígenes.

[32] *Ibid.* 276s: El verdadero problema consiste en cómo poder reconducir a las personas al paraíso del amor, a la auténtica voluntad de Dios, como era «al principio». No hay legislación en el mundo que pueda sustituir esto. La única cosa que, en la concepción de Jesús, se debería seguir de verdad es el amor, el amor como existía en el paraíso.

Como apareció en la escena de la transfiguración, Moisés estaba orientado a Jesús y recibía instrucciones de él (9,4 Lect.). Ahora Jesús corrige lo escrito por Moisés. Dios no legisla, sino que crea; se expresa en la creación y no en la Ley. Y crea una realidad que tiene sus leyes internas, no externas.

La exigencia de Jesús supone una concepción del matrimonio completamente distinta de la que rige en la sociedad judía. En ésta, la unión de la pareja no se realiza por el amor mutuo, sino por el dominio del varón y la sumisión de la mujer; de ahí que dé pie a una interminable casuística. En el planteamiento de Jesús, el factor de unión es el amor que realiza la perfecta unidad, y esa realidad está por encima de toda legislación y toda casuística. Si el amor fallase, dejaría de existir el vínculo. Jesús no distingue entre un matrimonio natural y el matrimonio cristiano; expone el proyecto de Dios para toda pareja humana.

Al proponer este ideal de matrimonio, Jesús pone de relieve el potencial de esa unión para el desarrollo humano[33].

No se señala reacción alguna por parte de los fariseos ni de las multitudes, que no vuelven a aparecer en escena.

En la casa: pregunta de los discípulos y respuesta de Jesús

10 *De nuevo en la casa, los discípulos le preguntaron sobre aquello.*

Vuelve a mencionarse la casa-hogar (gr. *hê oikia*), que alude a la de Cafarnaún (9,33b)[34], pero que esta vez se sitúa fuera de esa ciudad[35]. Esto confirma que esa «casa» es figura de la comunidad de Jesús, donde está él con los dos grupos de seguidores: los discípulos/los Doce, procedentes del judaísmo, y los que no proceden de él[36].

[33] Cf. Riches, *El mundo de Jesús* 150: Las enseñanzas de Jesús sobre el matrimonio y el divorcio no deberían verse como rígidos reglamentos para atormentar al infortunado, sino como un modo de poner de relieve el potencial de las relaciones matrimoniales para permitir a los seres humanos desarrollar una profunda confianza y solidaridad mutuas.

[34] En «la casa», articulado, anafórico; cf. 9,33b (en 7,24, no articulado).

[35] Pesch II 196: Lo mecánico de la composición marciana se nota si se pregunta cómo es posible que Jesús vuelva a disponer de una casa en la que puede enseñar a sus discípulos. No tiene en cuenta Pesch el sentido figurado de «la casa».

[36] Pesch II 198 ve en este pasaje un reflejo de la comunidad de Mc, probablemente compuesta de exjudíos y expaganos.

El grupo de discípulos pregunta a Jesús sobre el mismo asunto que los fariseos. A pesar de la claridad de la argumentación de Jesús, no han quedado convencidos por ella o no la han entendido [37]. Aunque no muestran desacuerdo o sorpresa (cf. Mt 19,10) su pregunta delata que les cuesta renunciar al principio de la superioridad masculina.

11-12 *El les dijo: «El que repudia a su mujer y se casa con otra, comete adulterio contra la primera, y si ella repudia a su marido y se casa con otro, comete adulterio».*

Jesús ya no usa argumentos tomados de la Escritura; los que ha expuesto antes conservan todo su valor. Ahora se limita a reafirmar la igualdad de hombre y mujer rechazando las dos posibilidades de repudio: ni el marido puede repudiar por su cuenta a la mujer ni tampoco la mujer al marido [38]. La prueba de que la unión no se disuelve por la decisión unilateral de un cónyuge es que en caso de segundo matrimonio se comete adulterio [39]. Mientras los fariseos habían dicho solamente «marido-mujer», suprimiendo los vínculos, Jesús dice «su mujer»/«su marido», subrayándolos; es la pertenencia mutua la que hace la unidad.

Que la mujer repudiase al marido era inconcebible en la sociedad judía del tiempo de Jesús, aunque sí se daba en la sociedad pagana [40]. Precisamente la mención de este caso, al que Jesús no ha aludido ante los fariseos, confirma que la casa-hogar representa la comunidad mixta en la que se encuentran presentes tanto los seguidores procedentes del judaísmo (los discípu-

[37] Gundry 532: La pregunta de los discípulos subraya lo inesperado de lo que ha dicho Jesús a los fariseos; cf. *ibid* 534.

[38] Gnilka II 74: Paralelismo de dos reglas, la primera sobre el marido, la segunda sobre la mujer. Ambas reglas se dan en fuerza del mandamiento «no cometerás adulterio» (Ex 20,13; Dt 5,17). No se habla de divorcio, sino de repudio (Dt 24,1). Pesch II 196: En la concepción jurídica judía transmitida en el AT, el hombre puede cometer adulterio sólo en relación con el matrimonio de otro, no del propio. Gnilka II 74s: *eis autén* puede referirse a la primera o a la segunda mujer; según él, es más probable «con la segunda», pero cf. nota fil.

[39] Gundry 534: Los paganos no consideraban adúltera a una mujer que se divorciaba de su marido y se casaba con otro. Jesús es más severo. En realidad, Jesús plantea la cuestión de modo completamente distinto.

[40] Lagrange 261: Jesús tiene en cuenta la usanza grecorromana que permitía a la mujer repudiar al marido; cf. Gundry 533,543: Una mujer judía podía poner pleito para inducir a su marido a divorciarse de ella, pero ella no podría divorciarse de él, cf. Strack-B I 318s. Gnilka II 76-79 ofrece un excursus sobre el divorcio y segundo matrimonio en la cultura judía y en la grecorromana.

los/los Doce) como los que no proceden de él; estos últimos son capaces de entender que la mujer pueda repudiar al marido.

En la casa Jesús no habla de indisolubilidad, sino sólo de repudio. En la relación matrimonial no cabe que una parte tenga derechos sobre la otra y no viceversa. Esto muestra que la pregunta de los discípulos encubría una resistencia a la igualdad de hombre y mujer.

No hay reacción de los discípulos, como antes no la ha habido de los fariseos ni de las multitudes.

Mc 10,1-12: *Síntesis*

Jesús y su grupo van camino de Jerusalén; multitudes que se dirigen a la capital se van asociando a su viaje y él aprovecha la oportunidad para enseñarles. Como en ocasiones anteriores (4,1-34; 6,34), su enseñanza trata del amor universal de Dios, que implica la igualdad entre los seres humanos.

En esto se presentan los fariseos, que, con intención de tentar a Jesús, esto es, de desviarlo de su línea, le preguntan si es lícito al hombre repudiar a su mujer. La pregunta sobre una cuestión admitida por la tradición y la praxis judía, nace de la sospecha de los fariseos de que Jesús, el predicador de la igualdad entre los seres humanos, pretenda extenderla también al ámbito doméstico, entre marido y mujer, oponiéndose a la ley de Moisés y a las opiniones de los doctores. Esperan que no se atreva a tanto y que, renunciando a su postura, acepte la superioridad y el dominio masculinos.

Jesús coloca la cuestión en el marco de la Ley, expresión, según los fariseos, de la voluntad divina («¿Qué os mandó Moisés a vosotros?»). La pregunta hace ver que considera a los fariseos, grupo que no existía en tiempo de Moisés, como los exponentes de la mentalidad de la sociedad judía de su época y, por tanto, de la de las multitudes que lo acompañan.

Los fariseos mencionan, no un mandamiento de Moisés, sino un permiso dado por él: el marido puede repudiar a su mujer si le da un acta de divorcio que le permita contraer matrimonio con otro hombre.

En su respuesta, Jesús explica en primer lugar por qué existía ese mandamiento en la Ley: no porque expresara la voluntad de Dios, sino por una cesión de Moisés ante la contumacia del pueblo, que se resistía a admitir el designio divino sobre el matrimonio.

A continuación cambia Jesús el enfoque de la cuestión: el punto de partida para resolverla no es la ley de Moisés, sino el acto creador, en el que se expresó el designio divino. Enlazando varios textos del Génesis, lo expone de esta manera: El fundamento del matrimonio es la diferencia entre los sexos y la mutua atracción. De ahí nace que tanto el hombre como la mujer rompan el vínculo que los unía con sus padres para formar libremente una pareja, que tiene como meta llegar a

ser un solo ser. Y, dado que el vínculo con los padres incluía el amor filial, el nuevo vínculo ha de basarse en un amor más fuerte; es este amor, no el mero instinto, que no asegura la permanencia, el que va realizando la unidad.

Se deduce de esto: 1) que la unión de hombre y mujer es querida por Dios y pertenece a su designio sobre el ser humano; 2) que la condición de la mujer es igual a la del varón, puesto que «ya no son dos, sino un solo ser», sin que uno pueda arrogarse superioridad sobre el otro; 3) que, en consecuencia, ninguno de los dos cónyuges puede por propia iniciativa disolver la unidad querida por Dios; 4) que la legislación de Moisés en este punto tenía un vicio de origen y no reflejaba la voluntad divina; 5) que la práctica cultural del judaísmo, en la cual el matrimonio se hacía por medio de un contrato entre las familias sin respetar la libertad de los contrayentes, era contraria al designio divino, pues sin libertad no hay amor ni puede alcanzarse el objetivo de la pareja humana.

De nuevo en la casa-comunidad, los discípulos preguntan a Jesús sobre lo mismo, señal de que no han aceptado esta doctrina; ellos, que pretenden ser superiores dentro de la comunidad, no admiten la igualdad en la relación de pareja. Jesús no repite la argumentación anterior, insiste sólo en las consecuencias: el hombre no puede sin más repudiar a su mujer. Pero como en la casa-comunidad hay seguidores que no proceden del judaísmo y conocen otras costumbres, añade la contrapartida: tampoco la mujer puede sin más repudiar al marido. Ninguno de los dos por separado puede destruir el vínculo, por lo que un nuevo matrimonio en esas condiciones sería un adulterio.

Jesús se independiza de su cultura: Desmitifica la ley de Moisés, mostrando que surgió no sólo de una revelación divina, sino también de concretas circunstancias históricas. Para hacer comprender la relación hombre-mujer, no tiene en cuenta la legislación, sino la realidad del ser humano según el proyecto de Dios. Su enfoque pone de manifiesto las posibilidades de la unión conyugal para el desarrollo de la persona.

SEGUNDO TRIPTICO

El segundo tríptico de la sección (10,13-29), íntimamente ligado al primero, muestra otros aspectos de la no aceptación del mensaje de Jesús expresado en la segunda predicción de la muerte-resurrección del Hijo del hombre (9,31). Está formado por la perícopa de los chiquillos llevados a Jesús (10,13-16), la del rico que se le acerca (10,17-22) y la que narra el diálogo de Jesús con los discípulos sobre la riqueza (10,23-30), terminado todo por otro breve colofón (10,31).

Las tres perícopas del tríptico están ligadas por la doble mención del reinado/reino de Dios en la primera (10,14.15) y en la tercera (10,23.25).

El tríptico se estructura, pues, de esta manera:

I. 10,13-16: Los discípulos, opuestos al acceso de «los chiquillos». «Acoger el reinado de Dios».

II. 10,17-22: El rico propietario observante de la Ley no acepta la condición para seguir a Jesús.

III. 10,23-30: Incomprensión de los discípulos. La riqueza, obstáculo para entrar en el reino de Dios.

Colofón. 10,31: Hacerse último para ser primero.

I. Mc 10,13-16: *Los discípulos y los nuevos seguidores*

(Mt 19,13-15; Lc 18,15-17)

[13]Le llevaban chiquillos para que los tocase, pero los discípulos se pusieron a conminarles. [14]Al verlo Jesús, les dijo indignado:

—Dejad que los chiquillos se acerquen a mí, no se lo impidáis, porque sobre los que son como éstos reina Dios. [15]Os lo aseguro: quien no acoja el reinado de Dios como un chiquillo, no entrará en él.

[16]Y, después de abrazarlos, los bendecía imponiéndoles las manos.

NOTAS FILOLOGICAS

13 *Le llevaban*, gr. *prosepheron autô*, cf. 2,4; otro ejemplo de plural impersonal, Robertson 392; Moule *Idiom* 28; Moulton-Howard II 447; Moulton-Turner III 293; Black, *Approach* 127; Taylor 504; Blass § 130. Para Gundry 544, el impf. es probablemente conativo: «intentaban llevarle»; cf. Pesch II 205. Referido a personas, *prosphero* aparece en Mc solamente aquí y en 2,4 (el paralítico).

chiquillos, gr. *paidia*, cf. 9,36-37.

para que los tocase, gr. *hina autôn hapsetai*, última vez que aparece este verbo en Mc; cf. 1,41 (Jesús al leproso); 3,10 (la multitud a Jesús); 5,27.28.30.31 (la mujer con flujos a Jesús); 6,56*bis* (enfermos a Jesús); 7,33 (Jesús, la lengua del sordomudo); 8,22b (del ciego: *hina autou hapsetai*).

pero, gr. *de* adversativo, cf. Gundry 544.

los discípulos, gr. *hoi mathêtai*, sin el posesivo *autou*, cf. 10,10.

se pusieron a conminarles, gr. *epetimêsan autois*, aor. incoativo; *epitimaô*, cf. 1,25; 3,12; 4,39; 8,30.32.33; 9,25; 10,13.48; *autois*, a los que llevaban los chiquillos, cf. la lect. variante de A D W y otros muchos: *epetimôn tois prospherousin*.

14 *les dijo*, gr. *eipen autois*; algunos codd. leen *epitimêsas eipen autois*, en correspondencia con el modo de actuar de los discípulos (v. 13), cf. Gundry 546.

indignado, gr. *êganaktêsen*, única vez que en Mc aparece este verbo con sujeto Jesús (10,41 y 14,4, los discípulos); cf. 3,5: *met' orgês*.

dejad, gr. *aphete*, «permitid», cf. 5,19.37; 7,27.

se acerquen a mí, gr. ***erkhestai pros me***, cf. 1,45; paralelo con ***prosepheron*** (v. 13).

no se lo impidáis, gr. ***mê kôlyete auta***, cf. 9,38; formulación negativa de la frase anterior, Reiser 153; el asíndeton refuerza la prohibición, Gundry 544.

[sobre] los que son como éstos reina Dios, gr. ***tôn toioutôn estin he basileia tou Theou***; ***tôn toioutôn*** (cf. 9,37), reforzado por estar en cabeza de frase, genit. objetivo; ***basileia*** denota acción (sentido activo), «reinado»; ***tou Theou***, genit. subjetivo. La construcción con genit. objetivo aparece en Mt 5,3.10: ***autôn estin he basileia tôn ouranôn***; Mt 10,1 y Mc 6,7: ***exousian tôn pneumatôn tôn akathartôn***. Moulton-Turner III 214: El genitivo no es necesariamente posesivo (contra Taylor 504), sino que indica que «se ejerce sobre esos tales». En ambos casos, el genit. señala el término al que afecta la acción denotada por el sustantivo.

15 *Os lo aseguro*, gr. ***amên legô hymin***, cf. 3,28: 8,12; 9,1.41; introducción solemne de la consecuencia, Reiser 145. Asíndeton inicial, Gundry 545.

[quien no] acoja, gr. ***dexêtai***, cf. 6,11; 9,37; el asíndeton (omisión de ***hoti*** después de verbo de locución) da fuerza al dicho, Gundry 545; tres veces en Mc (10,15.29; 14,9), Reiser 148. El sujeto de la oración de relativo lo es también de la oración principal, cf. Beyer, *Semitische Syntax* 166.

el reinado de Dios, gr. ***he basileia tou Theou; basileia*** en sentido activo, la acción de Dios sobre el hombre. A continuación, con el verbo «entrar», significa el lugar y el grupo humano sobre el que Dios reina; ver Lectura.

como un chiquillo, gr. *hôs paidion* (sujeto en nominat.), cf. Black *Approach* 221: «como un servidor (*talya*)», en relación con 9,35b; algunos autores lo interpretan como acusativo de objeto: «como se recibe a un niño», pero los paralelos apoyan la primera interpretación, cf. Taylor 505.

no entrará, gr. ***ou mê eiselthê***, negación enfática, cf. 9,1.

16 *después de abrazarlos*, gr. ***enagkalisamenos auta***, cf. 9,36, partic. aor. efectivo. El participio de aoristo indica anterioridad de acción respecto al verbo siguiente.

los bendecía, gr. ***kateulogei*** (sólo aquí en el NT, cf. 6,41: *eulogei*), impf. iterativo; el preverbio ***kata***, de suyo perfectivo, puede tener sentido intensivo: «con ternura», «con cariño», «efusivamente»; cf. 14,45: ***katephilesen***, «lo besó con insistencia», cf. Bratcher-Nida, 316: «tenderly, lovingly»; Taylor 506 cita a Plutarco y Tob 11,1.17, donde ***kateulogeô*** aparece como forma intensiva de ***eulogeô***; cf. Derrett, «Why Jesus Blessed the Children» 1-18.

imponiéndoles las manos, gr. *titheis tas kheiras ep' auta*, partic. pres. cf. 5,23; 6,5; 7,32; 8,23.25: *epitithenai*. Nótese la sucesión: participio - verbo finito - participio, Reiser 159.

CONTENIDO Y DIVISION

La escena se desarrolla en la casa-comunidad (cf. 10,10), que acoge a los dos grupos de seguidores.

Como en 9,36-37, «los chiquillos» son figura de los seguidores no procedentes del judaísmo, que adoptan la actitud de Jesús (cf. 9,35). La perícopa indica que individuos de esas características acceden a la comunidad. Los discípulos, con su espíritu judaizante, ven con desagrado la afluencia de nuevos seguidores que, ajenos a los ideales judíos, han hecho suyo el mensaje. Jesús toma partido.

La aceptación del reinado de Dios por parte de estos seguidores, representados por «los chiquillos», corresponde a lo expresado en el dicho de 9,35: hacerse «último de todos y servidor de todos». El abrazo de Jesús a estos «chiquillos» (10,16), los pone en paralelo con el de 9,36. La prohibición de «impedir» su acceso (10,14: *mê kôlyete auta*) los conecta con el que expulsaba demonios (9,39: *mê kôlyete auton*). Con diversas alusiones señala Mc que estos personajes representan el grupo de seguidores no israelitas.

La narración presenta tres momentos:

10,13: Nuevos seguidores son llevados a Jesús. Los discípulos quieren impedirles el acceso.

10,14-15: Reacción de Jesús, y aviso sobre el modo de acoger el reinado de Dios.

19,16: Jesús abraza y bendice a los nuevos seguidores.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. Portadores anónimos masculinos (v. 13) (cf. *autois*).
2. El verbo «llevar» (*prospherô*) aplicado a personas se usa sólo aquí y en 2,4 (paralítico).
3. Paralelo de estos «chiquillos» (v. 13) con los de 9,36-37.
4. La frase «para que lo(s) tocase» se encuentra sólo aquí (v. 13) y en 8,22b, del ciego.
5. Los discípulos reaccionan «conminándoles» (v. 13), verbo usado por Jesús con los espíritus inmundos (cf. 1,25; 3,12; 4,39; 9,25), con los discípulos (8,30,33) y por Pedro con Jesús (8,32).
6. No se explicita el motivo de esta reacción de los discípulos (v. 13).
7. Unica vez que Jesús «se indigna» (v. 14), y lo hace contra sus discípulos, cf. 10,41; 14,4.
8. El aviso de Jesús, «no se lo impidáis» (v. 14) es el mismo que había hecho a los Doce en relación con el que expulsaba demonios (9,39).
9. «los que son como éstos» (*tôn toioutôn*) (v. 14), como en 9,37.
10. Jesús no explicita por qué el reinado de Dios se ejerce sobre los «chiquillos».
11. Jesús acoge a estos «chiquillos» (v. 16) con el mismo gesto («abrazarlos») que había usado antes con el de la casa (9,36).
12. Mc usa un intensivo de «bendecir» (v. 16: *kateulogeô*) en lugar de la forma simple (*eulogeô*, cf. 6,41).

Nuevos seguidores son llevados a Jesús. Reacción de los discípulos

13 *Le llevaban chiquillos para que los tocase, pero los discípulos se pusieron a conminarles.*

Como la escena anterior (10,10), también ésta se desarrolla en la casa [1], figura de la comunidad de Jesús, formada por dos grupos de seguidores: el de los discípulos/los Doce, procedentes del judaísmo, y el otro grupo, el de los que no proceden de él; sólo en la perícopa siguiente (10,17) se indicará que Jesús sale de la casa [2]. Mc hace ver que es la comunidad el lugar donde se puede encontrar a Jesús.

Hay un intento de llevar chiquillos a Jesús; Mc no precisa quién se los lleva, indica solamente la finalidad que pretenden: que Jesús los toque. Los individuos anónimos que llevan a los chiquillos no son ciertamente los discípulos, que se oponen a este acercamiento; son hombres [3], que, por tener acceso a la casa-comunidad, han de ser seguidores de Jesús y se identifican sin duda alguna con los que no proceden del judaísmo [4]; estos seguidores llevan los «chiquillos» a Jesús para que tengan contacto con él.

El término «chiquillos» viene cargado de sentido figurado a partir de 9,36 [5]. Es decir, también aquí designa Mc como «chiquillos» a individuos que han dado la adhesión a Jesús aceptando

[1] La escena anterior con «el chiquillo» se desarrolló en la casa-comunidad (9,33ss). Aquél estaba ya en ella; ahora llegan otros nuevos, introducidos por los que ya pertenecen a ella; contra Taylor 503, quien, sin atender al paralelo con 9,36s, interpreta la sucesión como temática: después de tratar del matrimonio se plantea el tema de los niños. Ringshausen, «Die Kinder der Weisheit» 34-63, tras exponer numerosas opiniones sobre la perícopa, interpreta tanto a los *paidia* como a los *mikroi* (9,42) como predicadores ambulantes que han renunciado a todo lo que poseen (p. 58s), en contraste con la figura del rico (10,17-22).

[2] Sin considerar este dato, Taylor 504 constata solamente que no se da al principio ninguna indicación cronológica ni topográfica.

[3] Así lo muestra el pronombre masculino *autois*, que designa a aquellos que los acercan y son conminados por los discípulos; cf. Gundry 546. La interpretación de que sean también las madres es historicista e ignora el valor figurado del término «chiquillos» a partir de 9,36.

[4] Han sido representados en las perícopas anteriores por «los chiquillos» (9,36s), el individuo que expulsaba demonios (9,38) y «los pequeños» (9,42).

[5] Según Gundry 544s, pertenecen a la clase de pequeños que creen en Jesús (9,42) y que, por tanto, merecen ser acogidos sobre la base de su nombre (9,37). Como Gundry

plenamente su mensaje y adoptando su actitud: a los que se hacen «últimos de todos y servidores de todos» (9,35). Son «los pequeños», que quieren acercarse a Jesús para expresarle su adhesión (9,42).

El verbo «llevar» (gr. *prospherein*), usado en esta frase, se ha encontrado en Mc solamente en 2,4, a propósito del paralítico, figura de la humanidad pagana, llevado a Jesús por cuatro portadores. Este paralelo confirma que los «chiquillos» representan a individuos no judíos o excluidos de Israel, y ajenos, por tanto, al grupo de los discípulos/los Doce.

Llevarlos a Jesús «para que los tocase», la misma frase que se ha usado en el episodio del ciego (8,22b), supone el deseo de que Jesús les comunique su fuerza [6]. De hecho, como ha aparecido a propósito de la mujer con flujos, el contacto con Jesús transmite una fuerza de vida (5,30) que se identifica con el Espíritu. La denominación «chiquillos» implica que cumplen las condiciones del seguimiento (cf. 9,34: «ser últimos de todos y servidores de todos»), pero les falta aún que, como respuesta a su adhesión, Jesús les infunda esa fuerza de vida. Es decir, tienen la disposición necesaria para encontrarse con Jesús, pero aún no han recibido el Espíritu (cf. 1,6).

Hay un fuerte contraste entre los que llevan a los chiquillos a Jesús y la actitud de los discípulos. Éstos, que deberían acoger a los chiquillos como a Jesús mismo (9,37: «el que acoge a uno de estos chiquillos, etc.»), en lugar de eso los rechazan, conminan a los portadores como si tuviesen un mal espíritu, al modo como Pedro había conminado a Jesús (8,32). Esto muestra que los discípulos continúan en la misma actitud manifestada entonces por Pedro y que valió a éste el apelativo de «Satanás» (8,33).

Aunque Mc no lo explicita, el significado de la figura de «los chiquillos» hace ver la razón que mueve a los discípulos para oponerse a los que los conducen [7]. Los discípulos, cuyo ideal es

interpreta «niños» en sentido literal, afirma que es sorprendente no sólo que Jesús quiera que se le acerquen, sino que incluso les asigne el reino de Dios a ellos. Estima que hacer de la conducta de un niño el modelo para la de un adulto —bajo pena de no entrar en el reino de Dios— necesita la autoridad personal de Jesús mismo como respaldo. Gnilka II 80 ve que esta perícopa tiene un paralelo en 9,36s y piensa que ésta es la original.

[6] Gnilka II 80: «tocar» no para curar sino para bendecir.

[7] Es a ellos a quienes conminan los discípulos, como lo expresan las variantes textuales (nota fil.). Pesch II 205, que no tiene en cuenta el contexto anterior, afirma sim-

la gloria de Israel, pretenden monopolizar el seguimiento (cf. 9,38) e impedir que los que hacen suyo el mensaje universalista se acerquen a Jesús, es decir, sean integrados en la comunidad. Aparece de nuevo la tensión entre los dos grupos.

Los discípulos actúan como superiores, pretenden establecer un cerco en torno a Jesús. No toleran que otros le den su adhesión sin aceptar los ideales del judaísmo. Lo mismo que han intentado impedir que un seguidor del otro grupo liberase, identificado con Jesús en su acción (9,38), ahora intentan impedir que los que se identifican con Jesús en su actitud tengan acceso a él. Ven una amenaza para su nacionalismo en la afluencia a la comunidad de nuevos miembros que renuncian a toda ambición de gloria, no aceptan el dominio de unos sobre otros ni creen en el privilegio de Israel; por eso intentan oponerse. Los que deberían hacer presente a Jesús, se hacen obstáculo, se interponen entre Jesús y los que desean acercarse a él. Pretenden que toda relación con Jesús pase por ellos; sostienen que la comunidad de Jesús ha de hacer suyos los ideales judíos; no aceptan la universalidad.

Parece reflejarse aquí un conflicto de tiempos posteriores. Los judaizantes procuran impedir que la comunidad aumente por la incorporación de nuevos miembros, judíos o paganos de origen, que no comparten sus propios ideales.

Reacción de Jesús.
Aviso sobre el modo de acoger el reinado de Dios

14 *Al verlo Jesús, les dijo indignado: «Dejad que los chiquillos se acerquen a mí, no se lo impidáis, porque sobre los que son como éstos reina Dios.»*

La reacción de Jesús es fuerte; es la única vez en Mc que se muestra indignado y, para colmo, con miembros de su comunidad[8]. El comportamiento de los discípulos le resulta intolerable

plenamente que Mc no explica el motivo de la oposición de los discípulos. Lo mismo, Gnilka II 80: No se da el fundamento de la reacción de los discípulos, como tampoco se dice quién lleva a los niños y, por tanto, contra quién se dirige la ira de los discípulos; pero, en todo caso, su comportamiento se describe como prepotente y poco amable.

[8] Puede recordarse la «ira» de Jesús ante la obcecación de los fariseos (3,5).

y les prohíbe que sigan obstaculizando el acceso de los «chiquillos»[9].

La prohibición de Jesús «no se lo impidáis» relaciona esta perícopa con la del que expulsaba demonios (9,38)[10], figura de un seguidor no israelita; nueva indicación de que el término «los chiquillos» designa a esos seguidores[11]. Por otra parte, el texto mismo pone en paralelo a estos chiquillos con el de la escena en la casa de Cafarnaún (9,36-37); en 9,37, Jesús decía: «uno de estos (gr. *tôn toioutôn*) chiquillos»; aquí, «los que son como éstos» (gr. *tôn toioutôn*)», indicando así que tienen la misma actitud. «Los chiquillos», gracias a su opción, tienen abierto el acceso a Jesús; así sucede con todos los que se hacen últimos de todos y servidores de todos («los que son como éstos»).

El reinado de Dios se ejerce sobre ellos mediante el don del Espíritu-vida[12]; gozan así del especial amor y protección de Dios; son los ciudadanos del Reino. El reinado de Dios no es algo futuro, sino presente; se ejerce sobre los que responden a su amor siendo fieles a Jesús y siguiéndolo[13].

Indirectamente, la frase de Jesús excluye del reinado de Dios a los discípulos, que no aceptan este mensaje. Es un aviso y una nueva invitación a dar el paso.

15 *«Os lo aseguro: quien no acoja el reinado de Dios como un chiquillo, no entrará en él.»*

Jesús termina con un dicho solemne («Os lo aseguro»). Afirma que la actitud de estos seguidores es indispensable para entrar

[9] Gundry 544: La frase «al ver Jesús» (lo que estaba sucediendo) indica que los discípulos conseguían mantener a los «chiquillos» lejos de él.

[10] Cf. Fleddermann, «The Discipleship Discourse» 65; Gundry 544.

[11] Radermakers 237: La actitud de Jesús remite al texto del exorcista que Juan quería alejar (9,38-41): los extraños al grupo de discípulos, ocasionalmente los pequeños, los despreciados, Jesús los reconoce como sus íntimos y los introduce en el reino de Dios. Falla la interpretación de este autor por no tener en cuenta los datos de 9,33b-37.

[12] Gundry 544 interpreta el genitivo (*tôn toioutôn*) como posesivo («a ellos pertenece»): un chiquillo recibe el reino de Dios y así lo tiene en posesión (v. 15). Tal interpretación se enfrenta con una doble dificultad: *a)* un reino (territorio y súbditos de un rey) no se recibe, y *b)* los que pertenecen a un reino no lo poseen, sino que se integran en él.

[13] Gnilka II 82: El reino, aunque es futuro, actúa fuertemente ya en el presente. Esto es posible porque Jesús no sólo lo anuncia, sino que también lo acerca a los hombres en el presente. No tiene en cuenta Gnilka la distinción entre reinado (presente) y reino (presente-futuro).

en el Reino, cuya primicia es la comunidad cristiana [14]. Como Mc ha expuesto antes (4,11: «el secreto del reinado de Dios»), Dios manifiesta su amor universal ofreciendo a todos los hombres sin distinción la plenitud de vida; cuando el hombre acepta el ofrecimiento, recibe la vida de Dios y así Dios reina sobre él. Los «chiquillos», que lo han aceptado dando plena adhesión a Jesús, son modelo de aceptación de ese reinado [15]. Para ellos, el reinado de Dios ya no está cerca (1,15), sino presente; su opción ha colmado la distancia que lo separaba y entran así en el ámbito donde reina Dios [16].

«Acoger/aceptar» el reinado de Dios como un chiquillo significa cumplir las condiciones del seguimiento expresadas por Jesús (8,34) y, en particular, la primera («reniegue de sí mismo»), explicitada en 9,35: «hacerse último de todos y servidor de todos».

[14] Pesch II 209: El v. 15 interpreta el v. 14. Radermakers 237 da valor literal al término *paidíon* y afirma que es precisamente la pobreza de los niños lo que lleva a Jesús a darles la importancia que merecen. El niño continuamente recibe de los otros; por eso, el reino de Dios no puede ser dado más que a los que, como ellos (9,37), son capaces de recibir. Según Gnilka II 82, la perícopa muestra que el discípulo debe liberarse de prejuicios egoístas y ser ante Dios como un niño. Estas interpretaciones ignoran por una parte el valor figurado del término «chiquillo», expresado en 9,35-36; por otra, no distinguen entre «reino» y «reinado»; como se ha dicho antes, un «reino» no se recibe.

[15] Gundry 550: Recibir/acoger el reino interpreta el acercarse a Jesús con fe (9,42). Como nota Pesch II 206, el dicho de Jesús recuerda las bienaventuranzas de Mt 5,3.10, en particular la primera, lo que hace que «los chiquillos» de esta perícopa puedan equipararse a «los pobres» de Mt 5,3, es decir, a los que optan por renunciar a toda ambición de dinero, prestigio y poder; cf. Camacho, *La Proclama del Reino* 107-123; Mateos-Camacho, *Mateo*, 53s. En II 208 afirma Pesch que acoger el reino de Dios como un niño significa acogerlo como puro y simple don. Cita a Berger, *Gesetzauslegung* 41, nota 38: «Es la fórmula más breve para exigir la renuncia al prestigio, al poder, a la riqueza y a la seguridad».

[16] Según Taylor 503, Jesús transformó las concepciones escatológicas del reino y lo presentó como un don de Dios (cf. 505; Gnilka II 81) y como una experiencia de la que puede participar el hombre aquí y ahora, si tiene la capacidad de recepción de un niño. Pesch II 206: Por la falta de una motivación para la promesa del reino de Dios a los niños, los comentadores han pasado revista constantemente a las cualidades del niño, pero es más oportuno presuponer que la promesa del reino a los niños deba ser entendida como revelación de la gracia de Dios, que está destinada a los pobres, a los indefensos (Mc 11,25), a los niños. Gundry 545: Antes Jesús usó un chiquillo para advertir a sus discípulos contra la ambición de grandeza; ahora lo hace modelo de adultos; «como un niño» alude a la no resistencia de los niños que están viniendo a Jesús. 550: Modestia, inocencia, dependencia, confianza, sencillez y frescura han sido sugeridas como el punto de comparación para recibir el reino de Dios como los chiquillos; para Gundry, en cambio, significa someterse al reinado de Dios. Schmid, *Marcos* 272, hace notar que el aprecio de los niños era extraño al judaísmo, y que no se los tenía como imagen de la inocencia, sino como tipo de la inmadurez. Ninguno de estos autores tiene en cuenta el sentido figurado de los *paidía*.

Puede apreciarse que en este contexto usa Mc dos veces la misma palabra griega (*basileia*) en dos sentidos diferentes. La primera vez va asociada al verbo «acoger/aceptar», que se usa para personas, para un mensaje o para un don, pero no para un lugar; por eso, en esta ocasión la palabra *basileia* significa «reinado»: lo que se acoge es el reinado de Dios, aceptando la vida que él ofrece [17]. La segunda vez va asociada al verbo «entrar», que ha de referirse a un lugar, lo que confiere a *basileia* el significado de «reino», es decir, el ámbito donde se ejerce el reinado [18].

La frase de Jesús supone que puede haber diversas maneras de acoger o aceptar el reinado de Dios [19], ofrecido a todos, pero una sola de ellas es válida, la representada por «los chiquillos», es decir, la que hace suyo el ejemplo de Jesús.

También los discípulos desean el reinado de Dios, pero en términos de poder, prestigio y gloria. Sienten que el reinado llega con Jesús, pero no aceptan el modo como él lo propone. Jesús desmonta de nuevo la mentalidad de los discípulos, haciéndoles ver que lo que esperan es falso; no se puede tener la expectativa del reinado de Dios y abrigar ambiciones de dominio individuales o nacionales de cualquier tipo. «La idea de Dios» no es «la de los hombres», que ellos mantienen (9,33). El reinado de Dios exige la igualdad entre los hombres y los pueblos, y excluye todo dominio de unos sobre otros.

Acogida de los nuevos seguidores

16 *Y, después de abrazarlos, los bendecía imponiéndoles las manos.*

Como había hecho antes Jesús con un «chiquillo» (9,36), también ahora abraza a éstos, mostrándoles su identificación y

[17] Cf. Lagrange 263; Gundry 545.

[18] Gnilka II 81: La peculiar formulación sobre la recepción del reino insinúa que éste se ve aquí como una realidad presente. Se entra en el reino en el futuro, pero su aceptación es claramente antecedente. Continúa la confusión del autor entre «reino» y «reinado», y no identifica «el reino de Dios» en su etapa inicial con la comunidad de Jesús.

[19] Pesch II 208: Jesús no usa simplemente la fórmula rabínica de conversión: «tomar sobre sí el reino (o el yugo del reino) del cielo». La formulación de Jesús debe ser considerada afín a la idea de buscar (Mt 6,33; Lc 12,31) y encontrar felizmente (Mt 13,44-46) el reino de Dios.

afecto [20]. Mc describe así la relación que instaura Jesús con todos sus seguidores, la más opuesta a la distancia y la severidad; no toma la actitud de «Señor» de los suyos, sino la de amigo y familiar. Como se ha explicado antes (9,37), esta efusión de Jesús se corresponde con lo que afirmó él mismo cuando, estando rodeado de seguidores no israelitas, fueron a buscarlo su madre y sus hermanos: «¿Quién es mi madre y mis hermanos? Quienquiera que lleve a efecto el designio de Dios, ése es hermano mío y hermana y madre» (3,35).

Bendecir equivale a comunicar vida [21], que en el contexto evangélico se identifica con la comunicación del Espíritu. El contacto con Jesús que se pretendía (v. 13: «para que los tocase») queda sobrepasado por el abrazo y por la imposición de manos, gesto de bendición, pues no se trata de una bendición cualquiera: el verbo griego (*kateulogeô*), de valor intensivo, expresa la efusión o la ternura de la bendición de Jesús (nota fil.) [22]. Se verifica así la abundante comunicación de vida que anunciaba Jesús a los que han producido el fruto del mensaje (4,24: «la medida que llenéis la llenarán para vosotros, y con creces»). Estos entran en el Reino, la comunidad humana donde Dios reina infundiendo su Espíritu/vida.

[20] Gundry 545: Abrazar a los niños va más allá que «tocarlos» y manifiesta con un gesto la aprobación de Jesús de que se los lleven y de los niños como nuevos llegados.

[21] Derrett, «Why Jesus Blessed the Children» 3ss, opina que esta escena tiene relación con la bendición dada por Jacob a Efraín y Manasés.

[22] Cf. Lagrange 263: Imponer la manos es una forma de bendición. Gundry 545 se pregunta si el preverbio *kata* implica que la bendición, el don de la salvación, fluye de sus manos y baja hasta los niños. La interpretación más congruente atribuye, sin embargo, al preverbio valor perfectivo o intensivo (nota fil.).

II. Mc 10,17-22: *El rico propietario*

(Mt 19,16-22; Lc 18,18-23)

17 Cuando salía de camino, he aquí que un rico se le acercó corriendo y, arrodillándose ante él, le preguntó:

—Maestro insigne, ¿qué tengo que hacer para heredar vida definitiva?

18 Jesús le contestó:

—¿Por qué me llamas insigne a mí? Insigne como Dios, ninguno.
19 Los mandamientos, los conoces: *no mates, no cometas adulterio, no robes, no des falso testimonio*, no defraudes, *sustenta a tu padre y a tu madre.*

20 El le declaró:

—Maestro, todo eso lo he cumplido desde joven.

21 Jesús, fijando la vista en él, le mostró su amor diciéndole:

—Una cosa te falta: márchate; todo lo que tienes, véndelo y dáselo a los pobres, que tendrás un tesoro del cielo; entonces, ven y sígueme.
22 A estas palabras, el otro frunció el ceño y se marchó entristecido, pues tenía muchas posesiones.

NOTAS FILOLOGICAS

17 *Cuando salía de camino*, gr. *ekporeuomenou autou eis hodon*, cf. 1,5; participio absoluto en genit., en vez de concordar con el complemento del verbo *eperôtaô*; cf. 5,2.18, Moulton-Turner 322. *eis hodon*, «hacia [el] camino», cf. 8,27. Lagrange 263 traduce: «el comme il sortait [pour se mettre] en route». *eis hodon* se encuentra en 6,8, con sentido final; el artículo puede omitirse por ir precedido de preposición.

he aquí que un rico se le acercó corriendo, gr. *idou tis plousios prosdramôn*; *plousios*, lectura atestiguada por excelentes codd. y más coherente con el desarrollo subsiguiente de la perícopa, cf. *infra*, nota 2. *prostrekhô*, «correr hacia», cf. 9,15.

arrodillándose ante él, gr. *gonypetêsas auton*, con acusat., Blass § 151/4; Moule *Idiom* 43, nota 1; cf. 1,40.

Le preguntó, gr. *epêrôta auton*, cf. 5,9; 7,15.17; 8,23,27.29, etc.; en impf., como es usual con verbos de pregunta y petición, cf. Blass § 328.

Maestro insigne, gr. *didaskale agathe*; cuando *agathos* u otros adjetivos semejantes califican a un sustantivo que denota función, no indican la bondad o maldad personal del sujeto sino su excelencia o falta de ella en esa función. El positivo tiene valor superlativo. Lo mismo en v. 18.

para heredar, gr. *hina... klêronomêsô; klêronomeô*, lit. «recibir (un lote) por asignación», «heredar», «obtener», «poseer». En el contexto judío la vida definitiva se concebía como una herencia que el hombre recibe de Dios (cf. Sal 37,11) como don.

vida definitiva, gr. *zôên aiônion*, cf Dn 12,1; el adjet. *aiônios* no denota sólo la duración eterna de la vida, sino su excelente y definitiva calidad, la propia del *aiôn* futuro.

18 *Jesús le contestó* gr. *ho de Iêsous eipen autô*; la partícula *de*, más que adversativa, indica la alternancia. Nótese el uso de *de* en vv. 20,21,22, subrayando la viveza del diálogo, Gundry 552.

¿Por qué me llamas insigne a mí, gr *ti me legeis agathon*, posición enfática del pronombre *me*, Gundry 552; *legô*, llamar, designar, Blass § 157/4; con dos acusativos, el segundo, predicado en aposición, Robertson 479, 480, 656.

insigne como Dios, ninguno, gr. *oudeis agathos ei mê ho Theos*, lit. «nadie es insigne excepto Dios», Blass § 376/1; es una oposición relativa, no absoluta, Neirynck, *Duality* 62. Se trata de una comparación semítica de superioridad, expresada por una oposición polar, en la cual, para resaltar la superioridad o excelencia de un término, se niega simplemente la del otro; cf. Gn 1,16: «las dos lumbreras grandes, la lumbrera grande... y la lumbrera pequeña» (= la mayor y la menor); cf. de la Fuente, «A favor o en contra de Jesús» 454.

19 *Los mandamientos*, gr. *tas entolas*, colocado por énfasis a principio de frase, cf. Ex 20,12-16; Dt 5,16-20.

no mates, gr. *mê phoneusês* (única vez en Mc); se encuentra también *ou* con indicat. en frases prohibitivas (cf. Mt 5,21), Blass § 427/1. El orden de los mandamientos citados cambia según los mss., cf. Taylor 510s; algunos sustituyen *mê phoneusês* por *mê porneusês*.

no cometas adulterio, gr. *mê moikheusês*, cf. 10,11. 12; *moikheia*, 7,21.

no robes, gr. *mê klepsês*.

no des falso testimonio, gr. *mê pseudomartyrêsês*.

no defraudes, gr. *mê aposterêsês*, cf. Ex 20,17; 21,10 LXX; Dt 24,14 LXX; Mal 3,5; Eclo 34,22. Algunos codd. omiten este inciso, cf. Taylor 511; Metzger, *Textual Commentary* 105. En griego clásico este verbo designa el hecho de no devolver las cosas o el dinero depositado para su custodia; en la Biblia griega, el acto de retener el sueldo de un jornalero; Taylor 511.

20 *declaró*, gr. *ephê*, cf. 9,12.

todo eso, gr. *tauta panta*, en posición inicial enfática, Gundry 553.

he cumplido, gr. *ephylaxamên* (sólo aquí en Mc); *phylassô*, «guardar», «cumplir»; forma media helenística en lugar de la activa clásica, Zerwick *Graecitas* § 235; Blass § 316/2; Moulton-Turner 55; Gundry 562; cf. Moule *Idiom* 24, nota 1. En los LXX este verbo designa con frecuencia el cumplimiento de mandamientos y preceptos, tanto en voz activa (Gn 26,5; Ex 20,6; Dt 26,18),

como en voz media, que pone el acento en el esfuerzo personal (Lv 18,4; Dt 4,2), Taylor 511.

desde joven, gr. *ek neotêtos*, «desde [mi] juventud», Robertson 597.

21 *fijando la vista en él*, gr. *emblepsas autô*, Blass § 202/3; cf. 8,25; aor. incoativo.

le mostró su amor diciéndole, gr. *êgapêsen auton kai eipen autô; êgapêsen*, aor. manifestativo de lexema estático, cf. Mateos, *El Aspecto* § 93; el segundo verbo (*kai eipen autô*) constituye una coordinada modal que explica el modo como se verifica la acción denotada por el primero, cf. Urbán, «La coordinada modal» 193-208.

Una cosa te falta, gr. *hen se hysterei*, cf. Sal 22,1 LXX, Blass § 180/6. En griego clás., LXX y papiros, el verbo significa «escasear», «faltar», «carecer», Taylor 512.

márchate; todo lo que tienes véndelo, gr. *hypage, hosa ekheis pôlêson*, asíndeton, Reiser 147, 152s.

y dáselo a los pobres, gr. *kai dos ptôkhois*.

que, gr. *kai*, en relación consecutiva, Reiser 120.

tendrás un tesoro del cielo, gr. *hexeis thêsauron en ouranô*, opos. entre «tienes» y «tendrás». *en ouranô*, sing. no articulado, indica que pertenece a la esfera divina, es decir, que tiene calidad divina, cf. Mateos, *Marcos 13* §§ 435-438; se trata además, sin duda, de un caso en que la prepos. *en* tiene un doble valor *en/ek* (cf. 11,10: *hôsanna en tois hypsistois*), indicando que el tesoro se encuentra en el cielo y que llega al hombre desde allí: «celeste» y «del cielo»; cf. Urbán, «El doble aspecto estático-dinámico de la preposición *en*» 15-62.

entonces, gr. *kai*, en relación condicional consecutiva, Reiser 120.

ven, gr. *deuro* (sólo aquí en Mc); adverbio, «acá», equivalente a «ven acá», Lagrange 267; Robertson 302, 1193, usado como imperat., «ven»; así en griego clás, en LXX y en los papiros, Taylor 512s; el plural es *deute*, cf. 1,17.

sígueme, gr. *akolouthei moi*, cf. 1,18.

22 *A estas palabras*, gr. *epi tô logô*, «por lo dicho»; *epi*, con verbos de sentimiento y otros significa «por», «con», «a», Bauer, *Wörterbuch, s.v.* II 1 b.

frunció el ceño, traducción idiomática del gr. *stygnasas* (sólo aquí en Mc), lit. «se ensombreció», derivado de *stygnos*, «sombrío, oscuro» (Sab 17,5, aplicado a la noche), Blass § 108/7; usado en griego tardío, en LXX y en los papiros, Taylor 513.

entristecido, gr. *lypoumenos*, de *lypeomai*, «estar triste».

tenía, gr. *ên ekhôn*, impf. perifrástico, Robertson 888; Moulton-Howard 452.

posesiones, gr. *ktêmata*, «propiedades», «posesiones», en particular, «tierras».

CONTENIDO

La segunda perícopa del tríptico deja en la sombra a los discípulos y presenta un nuevo personaje: un judío rico, angustiado por no saber cómo obtener «vida definitiva» (10,17). La respuesta de Jesús es clara: en los manda-

mientos éticos del decálogo Dios le ha manifestado el mínimo necesario para ello, no cometer injusticia personal contra el prójimo. Al ver la buena disposición del rico, Jesús lo invita a renunciar a lo que posee y a darle su adhesión.

Evitar la injusticia personal basta para alcanzar la vida definitiva, pero no para seguir a Jesús; para ello hay que renunciar a la acumulación de riqueza, fundamento de la injusticia y de la desigualdad social. Para seguir a Jesús, no basta aspirar a la vida futura; hay que contribuir a la construcción de una sociedad justa en la vida presente. El individuo de buena conducta con el prójimo, que parecía preparado para dar la adhesión a Jesús y a su mensaje, topa con el obstáculo de sus muchas posesiones.

El diálogo entre Jesús y el hombre rico no presenta divisiones, pero se descubre en su interior una estructura concéntrica:

10,17: Un hombre rico se acerca a Jesús y le pregunta por el modo de alcanzar la vida definitiva.
10,18-19: Jesús le recuerda las exigencias éticas del Decálogo.
10,20: El rico afirma su constante observancia de los mandamientos.
10,21: Jesús le expone las condiciones para seguirlo y lo invita a ello.
10,22: El hombre, rico propietario, rehúsa y se marcha.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. Jesús sale de la casa-comunidad (v. 17; cf. 10,10).
2. El encuentro con el rico tiene lugar cuando Jesús va a continuar su «camino» (v. 17).
3. No se menciona el nombre del rico ni se indica su lugar de origen.
4. «arrodillándose ante él» (v. 17), cf. 1,40.
5. El rico llama a Jesús «Maestro», no «Rabbí» (vv. 17.20; cf. 9,5).
6. No se mencionan los discípulos.
7. En la enumeración de los mandamientos (v. 19), Jesús omite los que se refieren a Dios, añade uno que no está en el Decálogo (cf. Dt 24,14) y coloca el de los padres al final.
8. «Fijar la vista en alguien» (v. 21) indica comunicación personal.
9. Jesús demuestra su amor al rico invitándolo al seguimiento (v. 21).
10. Es la única vez que Jesús llama a alguien poniéndole condiciones previas (v. 21); cf. 1,16-21a; 2,14.
11. Jesús opone el «tesoro del cielo» (v. 21) a la riqueza terrenal (vv. 17.22).

LECTURA

Un hombre rico se acerca a Jesús: la vida definitiva

17 *Cuando salía de camino, he aquí que un rico se le acercó corriendo y, arrodillándose ante él, le preguntó: «Maestro insigne, ¿qué tengo que hacer para heredar vida definitiva?»*

Jesús no se encuentra con este hombre en la casa-comunidad, sino fuera [1], cuando va a reemprender su camino hacia Jerusalén [2]. El individuo está caracterizado como «rico» [3]; no se menciona su nombre ni se indica su origen, como suele hacer Mc con las figuras representativas [4], aunque de su pregunta se deducirá que se trata de un judío. En la escena no aparecen los discípulos.

El hombre se acerca «corriendo», lo que muestra la urgencia del problema que quiere consultar a Jesús. Además, «se arrodilla ante él», como lo había hecho el leproso (1,40), haciendo patente la angustia que siente; reconoce la superioridad de Jesús y ve en él su último recurso [5].

Este hombre rico busca solución para un problema crucial: cómo evitar que la muerte sea el fin de todo, qué hacer para conseguirlo. La «vida definitiva» por la que pregunta es la propia del mundo futuro (cf. 10,30) [6], que garantiza la superación de la muerte. La pregunta refleja la angustia del hombre acomodado que tiene resuelta su subsistencia, pero a quien la riqueza no le da la última y decisiva seguridad.

[1] Gundry 552: «Saliendo a un camino» implica que la bendición de los niños (vv. 13-16) ha tenido lugar en la casa. Gnilka II 85: En el camino de Jerusalén; en contra, Gundry 559.

[2] Cf. Leal, *El seguimiento* 73.

[3] La lectura inicial «he aquí que un rico se le acercó corriendo», atestiguada por excelentes codd. (A K W Theta f[13], etc.) concuerda mejor con el desarrollo ulterior de la perícopa: *a)* forma inclusión con el final: «porque tenía muchas posesiones»; *b)* explica el «no defraudes» y la exigencia de dejarlo todo, que no tendría sentido si se dirigiese a un hombre de condición humilde; *c)* elimina la contradicción de que otros seguidores de Jesús conservasen sus modestas posesiones (cf. 10,30); *d)* justifica la condición que Jesús pone al individuo para seguirlo («todo lo que tienes, déjalo, etc.»), condición que no puso a los primeros discípulos (paralelo entre las dos llamadas, 1,17: *deute*; 10,21: *deuro*) a quienes Jesús no les pidió que dejasen nada; fueron ellos los que espontáneamente dejaron sus redes (1,18) o a su padre en la barca (1,20) para emprender una nueva vida; tampoco a Leví puso Jesús condición alguna (2,14 y 10,21: *akolouthei moi*); *e)* por último, explica mejor la preocupación del individuo por obtener la vida definitiva, pues, siendo rico, tiene asegurada su existencia en este mundo; las multitudes nunca preguntan a Jesús por esta cuestión, todo su anhelo es salir de sus míseras condiciones de vida.

[4] Cf. 1,39-45 (el leproso); 2,1-13 (el paralítico); 5,2-20 (el endemoniado de Gerasa), 5,21-6,1a (la hija de Jairo y la mujer con flujos); 7,24-31 (la sirofenicia); 7,32-37 (el sordo-tartamudo); 8,22b-26 (el ciego).

[5] Gnilka II 85: La genuflexión muestra su gran respeto por Jesús. Gundry 552: «Arrodillarse» excede la reverencia debida a un maestro ordinario.

[6] Lagrange 264: «Vida eterna» es el lote asignado por Dios a los justos, SalSalom 3,16; 14,16. Taylor 509s: Originalmente en sentido escatológico, cf. Bultmann *zôê* 865; Sänger, «Recht und Gerechtigkeit» 185. Gnilka II 85: La pregunta supone que hay una resurrección.

El hombre llama a Jesús «Maestro», no «Rabbí» (cf. 9,5; 14,45), mostrando que no lo asimila a los rabinos, meros comentadores de la Ley; reconoce la excelencia de Jesús como Maestro («insigne»)[7] y cree que puede resolver su problema. La enseñanza oficial no ha conseguido calmar su angustia y recurre a Jesús, aunque está excluido del sistema judío, esperando de él una solución nueva, diferente de las que propone su tradición.

Aparece aquí la confusión a que había llegado en el judaísmo la doctrina sobre la obtención de la vida futura, dado el cúmulo de observancias y mandamientos que, según los letrados fariseos, había que cumplir. La cuestión fundamental quedaba en la mayor oscuridad.

La pregunta: «¿Qué tengo que hacer?» se refiere a un modo de obrar, no a un cambio personal, y alude a las prescripciones de la Ley mosaica y, sin duda, a las muy numerosas de la doctrina farisea[8].

Jesús recuerda al rico las exigencias éticas del Decálogo

18-19 *Jesús le contestó: «¿Por qué me llamas insigne a mí? Insigne como Dios, ninguno. Los mandamientos, los conoces:* no

[7] Lagrange 264: «Maestro bueno»: no se conoce ejemplo de que un rabino haya sino designado así, cf. Pesch II 214; Taylor 508 lo interpreta como «Maestro amable». Gnilka II 82: Se trata de bondad de corazón más que de perfección moral. Gundry 552: «Maestro bueno» muestra reconocimiento no sólo de la autoridad didáctica de Jesús, sino también de su virtud moral; la pregunta del hombre busca una respuesta con autoridad. De modo parecido, Leal, *El seguimiento* 76, incluye en *agathos* el doble sentido de gran conocimiento de la Ley y de actitud benigna de Jesús.

La inadecuada interpretación del adjetivo *agathos* en muchos de estos autores condiciona toda la de la perícopa: al no ver que el término se aplica a la calidad de Jesús como maestro y, en consecuencia, también a Dios en el mismo sentido, pueden afirmar después que no basta la observancia de los mandamientos para obtener vida eterna, sino que se requiere para ello la renuncia a todos los bienes y el seguimiento de Jesús. Este error de principio lleva a conclusiones extremas, como serían que sólo los que siguen a Jesús obtienen la vida y que no la alcanzan los judíos fieles ni incluso los seguidores de Jesús que no practiquen una pobreza absoluta. La raíz de esta actitud está en que los autores no distinguen con claridad que la misión de Jesús no consiste solamente en asegurar a los hombres vida después de la muerte, cosa que podían obtener con su conducta honrada, sino en llevarlos a la plenitud ya en su vida mortal, procurando un cambio de sociedad e iniciando así la etapa terrena del reino de Dios.

[8] Gnilka II 85: «Hacer» se refiere a la Ley, pero implica que ésta necesita una explicación. La doctrina de Qumrán es rigorista: sólo obtienen la vida los que pertenecen a la secta. De hecho, no había unanimidad entre las diferentes facciones del judaísmo acerca de los requisitos necesarios para obtener la vida eterna, cf. Leal, *El seguimiento* 78.

mates, no cometas adulterio, no robes, no des falso testimonio, *no defraudes*, sustenta a tu padre y a tu madre».

Jesús responde al hombre que no es necesario consultarle a él[9], pues en esta cuestión los judíos han tenido el mejor de los maestros, Dios. Es inútil buscar otros cuando Dios mismo ha enseñado el modo de obtener la vida futura[10]. Por tanto, toda dependencia de los letrados es innecesaria; sus interpretaciones sólo engendran confusión, y la inacabable lista de observancias fariseas carece de utilidad para obtener esa vida. La enseñanza de Dios es clara y no necesita de intérpretes ni de añadiduras humanas[11].

En el Decálogo propuso Dios el modo de obtener la vida definitiva, de superar la muerte[12]. Pero hay que notar los cambios que hace Jesús: de los diez mandamientos, omite los tres primeros, los que se refieren a Dios, característicos de Israel, que fundaban su diferencia y privilegio respecto a los demás pueblos; recuerda al hombre solamente varios mandamientos éticos[13]. En la enumeración que hace Jesús no hay un solo elemento religioso ni se menciona el nombre de Dios: expone un código de conducta común a la humanidad entera, cifrado en el respeto y

[9] Taylor 509s: Los autores no concuerdan a la hora de juzgar lo que implica la pregunta de Jesús «¿Por qué me llamas bueno?». Pesch II 215 opina que el rechazo del apelativo «bueno» indica que no hay que cumplir los preceptos de Jesús (?), sino sólo los de Dios.

[10] Gnilka II 86: La bondad de Dios se refleja en los mandamientos, y hay que imitarla. En esa cuestión, sólo de Dios se puede esperar respuesta. Gundry 561: Ningún rabino diría que sólo Dios es bueno. Para los textos de Filón, vse. Pesch II 215s; Gundry 561. Leal, *op. cit.* cree que, en boca de Jesús, el apelativo *agathos* «da un salto cualitativo en su comprensión... y le da un valor absoluto: ¿Por qué me llamas absolutamente bueno?». La falta de acuerdo entre los comentaristas se debe a la defectuosa interpretación del término; vse. *supra* nota 5. No tendría sentido que Jesús citase los mandamientos si no considerase a Dios el más excelente Maestro.

[11] Como en el cap. 7, la tradición aparece como falsa o superflua.

[12] Pesch II 216: Los mandamientos señalan la vía que lleva a la vida eterna. Son citados en una sucesión con palabras afines a las del Decálogo; la enumeración hay que entenderla como un compendio de la justicia prescrita. Según Sänger, «Recht und Gerechtigkeit» 180-184, los mandamientos expresan el «derecho» de Dios, que es la justicia entre los hombres. Taylor 510s, sin embargo, afirma que, según el resto del relato, Jesús no pensaba que la Ley pudiese ofrecer una respuesta a la pregunta del rico.

[13] Tres de esos mandamientos: «no mates, no cometas adulterio, no robes» habían sido mencionados por Jesús en positivo («robos, homicidios, adulterios») entre las conductas que hacen al hombre profano y lo separan de Dios (7,21s). Cf. Gnilka II 86: De algún modo en contraste con el judaísmo rabínico, no sólo es importante concentrarse en el Decálogo, sino sobre todo en los preceptos de la segunda tabla. Lejos de toda casuística, Jesús señala la ley fundamental de Israel y acentúa los deberes con los otros hombres.

la honradez con los demás; muestra así que lo que lleva a la vida a cualquier ser humano es portarse bien con el prójimo, igualando a los judíos con los demás hombres. La única preocupación de Dios es el bien de la humanidad, y él enunció en esos mandamientos los principios elementales que garantizan la convivencia básica entre los seres humanos.

En sustitución del noveno y décimo mandamientos: «no desearás, etc.» (cf. Ex 20,17), Jesús inserta uno que no está en las tablas de la Ley: «no defraudes», es decir, no prives a otro de lo que se le debe [14]. Esta inserción es apropiada al tipo de persona que le pregunta, un rico; habría sido incongruente proponer este mandamiento a un pobre.

En último lugar, invirtiendo el orden del Decálogo, menciona el cuarto mandamiento («sustenta a tu padre y a tu madre») [15]. El cambio de orden muestra que el vínculo con la humanidad tiene más valor que el vínculo familiar. La actitud hacia los padres es un caso particular de la actitud ante los hombres; la segunda abarca a la primera. Insinúa con ello Jesús que ciertas obligaciones familiares no pueden servir de pretexto para eximirse de la obligación hacia la humanidad en general. El primer motivo de la conducta justa no son, por tanto, los vínculos de sangre, sino la pertenencia común al género humano.

Las condiciones mínimas para obtener la vida definitiva se resumen, pues, en un comportamiento que no haga daño al prójimo, en evitar la injusticia personal aun dentro de una sociedad injusta; las convicciones religiosas no son decisivas. Por eso, el código ético que propone Jesús no es específicamente judío, sino universal, válido para todo ser humano en toda cultura.

[14] Cf. Dt 24,14: «No defraudarás al jornalero, pobre y necesitado, sea hermano tuyo o emigrante que vive en tu tierra, en tu ciudad; cada jornada le darás su jornal antes que el sol se ponga, porque pasa necesidad y está pendiente del salario»; cf. Pesch II 216. Gundry 553s: «no defraudes» equivale a una codicia que defrauda a los pobres robándoles lo que les pertenece.

[15] Este mandamiento ha sido citado antes en la invectiva de Jesús contra los fariseos y el grupo de letrados bajado de Jerusalén, a propósito de lo que hace al hombre prójimo (7,10). Pesch II 217: El precepto de «honrar padre y madre» expresa sobre todo la preocupación por su sustento.

El rico afirma su observancia de los mandamientos

20 *El le declaró: «Maestro, todo eso lo he cumplido desde joven».*

Al dirigirse de nuevo a Jesús, el hombre repite el apelativo «Maestro»; acepta, por tanto, su doctrina. Declara a continuación haber cumplido desde joven todos los mandamientos enunciados por Jesús referentes al prójimo [16]; es decir, no haber hecho nunca daño a nadie. Aparece así como un modelo de observancia de lo esencial de la Ley [17]. Esto hace ver que Mc describe una figura ideal [18], el rico honrado y perfecto cumplidor de la Ley de Dios, para mostrar hasta dónde llegan las exigencias éticas de la Ley y crear el contraste con las del mensaje de Jesús.

Condiciones para seguir a Jesús. Invitación

21 *Jesús, fijando la vista en él, le mostró su amor diciéndole: «Una cosa te falta: márchate; todo lo que tienes, véndelo y dáselo a los pobres, que tendrás un tesoro del cielo; entonces, ven y sígueme».*

«Fijar la vista en alguien» acentúa la comunicación personal y subraya la importancia de lo que Jesús va a decirle. De hecho, le demuestra su amor [19] invitándolo a seguirlo, a darle su adhesión, aceptando su mensaje y colaborando con su actividad; con esto le propone que se incorpore al grupo de sus seguidores.

El individuo es un hombre cabal, su modo de proceder es intachable: está preparado para dar el paso decisivo. Por eso, Jesús no le dice «si quieres» (cf. 8,34), su invitación es directa: «már-

[16] Lagrange 266: *ek neotêtos*, expresión común en el AT, indica que el que habla tiene ya cierta edad.

[17] Pesch II 217: El hombre puede ser considerado un «justo».

[18] Cf. Celada, «Problemas acerca de la riqueza» 222. Leal, *El seguimiento* 175, estima que Mc eleva el caso del rico al rango de paradigma, convirtiéndolo en tipo.

[19] Taylor 511: Para *agapaô*, cf. Stauffer, *TWNT* I 34-35. Gundry 554: El reciente abrazo a los niños hace que *êgapêsen* pueda indicar que Jesús le echó el brazo por encima o le hizo otra demostración física de amor. Comprende Gundry el sentido manifestativo del aoristo, pero no tiene en cuenta la existencia de una coordinada modal (cf. nota fil.): la expresión del amor de Jesús se realiza en la invitación a seguirlo; así Radermakers 238.

chate», «vende», «dáselo», «ven y sígueme»[20]. La llamada está en la misma línea que la hecha al principio a los pescadores (1,16-21a) y a Leví (2,14). La observancia de los mandamientos éticos de la Ley ha sido un primer paso en el amor a los demás. Jesús le propone llegar hasta el fin.

«Una cosa te falta», no para heredar vida definitiva, a lo que ya ha contestado Jesús y cuya manera ha enseñado Dios mismo[21]. Una cosa falta a este hombre para realizar en sí mismo el proyecto de Dios, para encontrar la felicidad que no posee y la plenitud a la que está llamado[22]. Le falta el amor pleno: su amor a los hombres, hasta ahora manifestado solamente en la observancia de mandamientos negativos («no matar», etc.), esto es, en no hacer daño, no supone preocupación real por el bien de los otros ni lleva a comprometerse con la justicia. Ese mínimo de amor debe convertirse en amor activo, en solidaridad efectiva con sus semejantes[23].

Para ello, le propone Jesús el seguimiento; pero antes el hombre tiene que salir de su conformismo con la situación y mostrar su deseo de una sociedad justa. Este hombre, que es rico, muestra insensibilidad ante la indigencia de los desposeídos; no es un hombre inquieto que desee mejorar las condiciones de los que sufren[24]. Mientras no muestre deseo de contribuir

[20] Hay una oposición inclusiva entre «márchate» (*hypage*) y «ven» (*deuro*, cf. 1,17: *deute*).

[21] Taylor 512: Con la frase «una cosa te falta», Jesús no quiere decir que el rico tenga todavía que realizar una obra para heredar la vida eterna, porque, después de mandarle vender todos sus bienes, le dice: «entonces, ven y sígueme». Este «seguimiento» es el que conduce a la vida. Puede objetarse a esto que la obra sería venderlo todo y darlo a los pobres. Para Gundry 554, con la frase «una cosa te falta» Jesús tira abajo el supuesto de que la observancia de los mandamientos obtiene vida eterna; cf. Leal, *El seguimiento* 88. Pero, en este supuesto, no se explicaría por qué enumera Jesús los mandamientos en vez de proponer directamente el seguimiento, como hizo en las primeras llamadas (1,17.29), ni tampoco a qué viene mencionar la «bondad» de Dios (v. 18). Cf. Pikaza, *Marcos* 141: Jesús viene a ofrecer algo más grande que la ley judía, un principio de existencia que desborda todos los valores anteriores de los mandamientos del judaísmo.

[22] Es la idea expresada por Mt 19,20.22 al llamar al individuo *neaniskos* («jovencito/joven») por oposición a v. 20: *teleios* («hombre maduro/hecho»). Nótese que la calificación «joven» no aparece al principio de la perícopa, sino solamente después que el individuo ha declarado su perfecta observancia de los mandamientos éticos del Decálogo.

[23] Se tiene aquí un paralelo con la regla de oro de Mt 7,25: «Todo lo que querríais que hicieran los demás por vosotros, hacedlo vosotros por ellos». Invierte así Jesús el dicho rabínico: «No hagas a otro lo que no querrías que te hicieran a ti», correspondiente al aspecto negativo de los mandamientos éticos de la Ley.

[24] Cf. Pikaza, *Marcos* 142: Jesús dice al rico que no espere a que le quiten su fortuna, que la entregue él mismo y la ponga al servicio de los pobres, para asumir de manera personal el nuevo proyecto y realidad del Reino.

al cambio social, no es apto para entrar en la comunidad de Jesús [25]. El rico está preocupado solamente por el más allá, pero existe un más acá lleno de dolor e injusticia, y su conducta no contribuye a remediarlos [26].

También su amor a sí mismo es deficiente: hasta ahora se ha conformado con practicar unos mandamientos que, por prescribir un «no hacer», no ayudan a su crecimiento ni elevan su calidad como persona. Le falta aspirar a la plenitud humana.

La propuesta de Jesús va más allá de la pregunta del hombre. No se trata sólo de alcanzar vida definitiva después de la muerte, sino de tener vida plena en este mundo y de ayudar a otros a alcanzarla.

Jesús señala el obstáculo que puede impedir al rico decidirse a seguirlo: el apego a la riqueza. El hombre tendrá que desprenderse de «todo lo que tiene», para no estar entre aquellos que por la posesión o el ansia de dinero, posición social y dominio crean la desigualdad y la injusticia en la sociedad y la infelicidad de los seres humanos. Debe eliminar toda complicidad con esos modos de proceder, demostrar con las obras su amor sin reservas a la humanidad; solamente así podrá contribuir a crear una sociedad que favorezca el pleno desarrollo del hombre.

De hecho, no hacer daño personal a los demás, como prescriben los mandamientos de la Ley, era compatible en la sociedad judía con el apego a la riqueza y a la posición social, que se consideraban incluso como una señal de la bendición divina [27], pero que creaban desigualdad, pobreza y dependencia. Aunque en otros términos, Jesús le pone delante al rico la primera condición del seguimiento: «renegar de sí mismo» (8,34), es decir, renunciar a toda ambición egoísta de dinero, posición social y poder, que son los factores de la injusticia. La ética propuesta en los mandamientos promulgados por Moisés no basta para suprimir la desigualdad ni lleva a una sociedad verdaderamente justa.

A los primeros llamados, de clase humilde, Jesús no les puso condiciones para el seguimiento, los invitó directamente

[25] Diferente era el caso de los primeros discípulos, cf. 1,16-21a Lect.

[26] Bravo, *Marcos* 183: El rico está preocupado por sí mismo. No pregunta por la vida de los otros aquí en la tierra; él, que tiene asegurada ésta, pregunta por la vida eterna. Jesús, sin embargo lo remite al compromiso con los demás; lo invita a salir del círculo estrecho de la preocupación por sí mismo, para responsabilizarse de la vida de los pobres.

[27] Cf. Taylor 512; Strack-B. I 817.

(1,17.20; 2,14), y ellos, gente inconformista, dejaron espontáneamente sus magras posesiones para seguir a Jesús, en quien veían un líder capaz de acaudillar un cambio social. Por el contrario, al rico Jesús le pone una condición previa: vender todo lo que tiene y darlo a los pobres, esto es, desprenderse definitivamente de todos sus bienes, sin exceptuar nada («todo») y sin esperanza de recobrarlo («dáselo a los pobres»)[28]. Dar sus bienes a los pobres sería su aportación personal para reparar la injusticia social que crea la riqueza, contribuyendo a aliviar la condición de los desposeídos[29]. Demostrando con ese gesto su libertad respecto al dinero y su amor incondicional a la justicia, estaría preparado para entrar en la comunidad de Jesús.

Esa renuncia, por otra parte, era también indispensable para hacer posible la igualdad dentro de la comunidad y evitar la ocasión de alcanzar en ella preeminencia y ejercer dominio sobre los otros.

La acumulación de bienes proporciona una seguridad para esta vida en el plano material, pero no en el plano del espíritu, como lo muestra la angustia del rico. Este se ve invitado a perder toda su seguridad humana, pero se le promete que así tendrá otra, en este caso no humana sino divina. De hecho, un amor a la justicia y a la humanidad como el que demuestra la renuncia que se le pide pone en armonía con Dios, cuyo amor a los hombres resplandece en Jesús[30]. La verdadera riqueza, el «tesoro del cielo»[31], es el amor de Dios al hombre, expresado en el

[28] Gundry 554: Los rabinos prohibían vender toda la propiedad para no quedar reducido a la miseria y a la dependencia de otros. Ejemplos del don de la fortuna para poder dedicarse al estudio o para darlo en limosna a los pobres, en Strack-B. I 817, cf. Pesch II 219.

[29] Gnilka II 87: Hay que distinguir la respuesta radical de Jesús de otras exigencias parecidas en el judaísmo en las que el cuidado de los pobres ha tenido especial papel; en Qumrán los bienes se entregaban a la caja común de la secta, cf. Gundry 563.

[30] En su bautismo mostró Jesús su compromiso total con la justicia y el bien de la humanidad, por el que el Padre le comunicó la plenitud de su Espíritu (cf. 1,9-11 Lect.).

[31] Taylor 512: «Tesoro en el cielo» significa un tesoro junto a Dios en la vida del Reino; Dios será su riqueza. Pesch II 217s: Le falta tener un tesoro en el cielo, que se gana con la limosna. La imagen del tesoro en el cielo transfiere al ámbito escatológico la antigua concepción de la acción decisiva: las obras de los justos son acumuladas en el cielo; eso da la vida eterna, cf. Gnilka II 87; Strack-B. I 429-431; Leal, *El seguimiento* 106s, 121. Gundry 554: Dada la pregunta del hombre, el tesoro en el cielo significa la vida eterna. Ni la caridad [con los pobres] ni la observancia de mandamientos bastan para obtenerla; la única caridad que cuenta es la que viene como premio del discipulado. Estos autores dan a la locución *en tô ouranô* valor local estático; sin embargo, analizando las construcciones de *ouranos* en Mc, aparece que más que localización estática, denota calidad y lugar de procedencia (nota fil.).

don del Espíritu, que es vida. Su efecto, respecto al que lo recibe, es la seguridad del amor que Dios le tiene; respecto a los otros, la solidaridad y el amor mutuos propios de la comunidad de Jesús, que fundan la nueva seguridad en el plano humano. El «tesoro del cielo» es así una nueva expresión para designar el reinado de Dios; la renuncia que Jesús pide al rico equivale a «acoger el reinado de Dios como un chiquillo» (10,15), haciéndose «último de todos y servidor de todos» (9,35)[32].

Se contraponen así dos escalas de valores: la de la sociedad, que tiene por valor supremo la riqueza, con sus secuelas de prestigio y poder, y la de Dios, para quien los valores supremos son la generosidad y la solidaridad, expresiones del amor a todos, que llevan al hombre a la plenitud de vida[33].

El rico aspiraba a la vida después de la muerte; Jesús le ofrece ya desde ahora la comunicación de la vida de Dios. Ser rico no lo ha hecho crecer en su calidad humana, pues su amor al prójimo ha sido mínimo, ya que no ha sido solidario ni ha tomado ninguna iniciativa para procurar el bien de los demás. El desarrollo humano se realiza solamente por el amor activo, y el obstáculo para practicarlo es el deseo de conservar su riqueza sin compartirla.

Renunciar por renunciar no tendría sentido. El motivo de la renuncia es el amor a todos los seres humanos, que se traduce en la sensibilidad ante la injusticia. La costosa renuncia a los bienes sería la respuesta al amor que Jesús le muestra; al mismo tiempo, le daría la posibilidad de obtener «el tesoro del cielo» que Jesús le promete: lo que parece pérdida sería en realidad ganancia y vida. Esa renuncia, que contribuye a eliminar la injusticia, es también condición para el amor pleno: Jesús lo invita a pasar de un mínimo de amor, en intensidad y en extensión, a un máximo, sin límite en la entrega y ofrecido a todos los hombres.

Jesús, que está para continuar «su camino», expresa su amor a este hombre invitándolo a seguirlo, es decir, a recorrerlo con él[34]. Espera que, con un gesto de total generosidad, responda al amor que se le brinda.

[32] Leal, *op. cit.* 176, interpreta la figura del *paidion* como la de un simple niño.

[33] Esta contraposición recuerda la que expresó Jesús ante la resistencia de Pedro: «Tu idea no es la de Dios, sino la de los hombres» (8,33).

[34] Lagrange 267: Si se hubiera tratado solamente de la vida eterna, habría bastado cumplir los mandamientos. Para Gnilka II 87, el seguimiento de Jesús, con las condi-

El rico rehúsa y se marcha

22 *A estas palabras, el otro frunció el ceño y se marchó entristecido, pues tenía muchas posesiones.*

La invitación de Jesús no le gusta al rico, le extraña y le desagrada: no se esperaba semejante propuesta. Lo muestra su semblante: «frunció el ceño»; luego, se marcha triste. Ambas reacciones tienen por causa la riqueza. Se especifica ahora que el individuo es un rico propietario[35]. Tiene que elegir entre el amor a la humanidad y el amor a sus posesiones, pero es esclavo de ellas[36]. El amor de Jesús podría darle la fuerza necesaria para la opción, pero no tiene en cuenta o no aprecia la promesa de Jesús, y la renuncia le parece puramente negativa.

Aunque personalmente no ha sido injusto, este hombre está implicado, por su riqueza, en la injusticia de la sociedad. Su amor a los demás es relativo, no llega al nivel requerido para seguir a Jesús. No está dispuesto a trabajar por un cambio social, por una sociedad justa; con la antigua le basta. Tenía que optar entre el amor a la humanidad y el amor a la riqueza. Prefiere el dinero al bien del hombre. Tampoco aspira a la plenitud humana.

Ante el rechazo de su invitación, Jesús no insiste ni dirige al hombre ningún reproche; respeta su decisión.

Como en otros episodios, Jesús expresa su exigencia usando una formulación extrema: la renuncia a todo es figura del amor incondicional a la humanidad y del deseo de evitar toda com-

ciones previas, tiene en primer lugar sentido soteriológico; con él la pregunta del hombre queda finalmente contestada. Cae Gnilka en la misma contradicción notada antes en nota 5.

[35] Gundry 555: Mantener secreto hasta ahora que el hombre era muy rico hace a los lectores sentir simpatía por él; sirve también para aumentar el efecto de la enseñanza iconoclasta de Jesús; quizá mejor, para revelar el obstáculo al seguimiento. Estas inferencias de Gundry son de poco valor, y además no explican dos incongruencias: la añadidura del mandamiento «no defraudes» y la exigencia de Jesús de «vender todo lo que tiene» no tendrían sentido si antes no se hubiera especificado que el individuo era rico. Vse. nota 2.

[36] Gnilka II 87: Que no se trata de un caso particular, sino general, aparece en la perícopa siguiente. La vida eterna se ha hecho para él dependiente de su postura ante sus bienes; cf. Gundry 555. Radermakers 238: Su riqueza se opone ahora a su progreso espiritual, pero la misericordia de Dios lo ha hecho consciente de ello, haciéndole comprender que no puede, con sus acciones, obtener en herencia la vida eterna. Estas opiniones delatan la confusión ya señalada entre «heredar la vita definitiva» y «seguir a Jesús». Vse. *supra* nota 5.

plicidad con la injusticia. No propone Jesús un modelo (cf. 8,34), quiere indicar ante todo que el amor no tiene límite: si en algún caso fuera indispensable ese despego total para ser fiel a la justicia, no se excluye [37]. La última seguridad del hombre no está en el dinero, sino en «el tesoro del cielo», es decir, en el amor y la solidaridad comunicados por el Espíritu.

[37] Cf. Pronzato, *Marcos* II 136.

III. Mc 10,23-30: *Los discípulos y la riqueza*

(Mt 19,23-30; Lc 18,24-30)

[23]Jesús, mirándolos en torno, dijo a sus discípulos:
—¡Con qué dificultad van a entrar en el reino de Dios los que tie-
nen el dinero!

[24]Los discípulos quedaron desconcertados ante estas palabras su-
yas. Jesús reaccionó diciéndoles de nuevo:
—Hijos, ¡qué difícil es entrar en el reino de Dios para los que con-
fían en las riquezas! [25]Más fácil es que un camello pase por el ojo de
una aguja que no que entre un rico en el reino de Dios.

[26]Ellos, enormemente impresionados, se decían unos a otros:
—Entonces, ¿quién puede subsistir?
[27]Jesús, fijando la mirada en ellos, les dijo:
—Humanamente, imposible, pero no con Dios; porque con Dios
todo es posible.

[28]Pedro empezó a decirle:
—Pues mira, nosotros lo hemos dejado todo y te hemos venido si-
guiendo.
[29]Jesús declaró:
—Os lo aseguro: No hay ninguno que deje casa o hermanos o her-
manas o madre o padre o hijos o tierras, por causa mía y por causa de
la buena noticia, [30]que no reciba cien veces más: ahora, en este tiempo,
casas y hermanos y hermanas y madres e hijos y tierras —entre perse-
cuciones— y, en la edad futura, vida definitiva.

NOTAS FILOLOGICAS

23 *mirándolos en torno*, gr. *periblepsamenos*, cf. 3,5; en la traducción se añade el pronombre «-los» para precisar que no se trata de una mirada vaga, sino que recorre el grupo de los discípulos.

dijo, gr. *legei*, pres. histórico.

Con qué dificultad, gr. *pôs diskolôs*, «¡Qué difícilmente!»; uso exclamativo de *pôs*, Robertson 302, 741; Moule 207; en lugar de *hôs*, Blass § 436/1.

van a entrar, gr. *eiseleusontai*, en el texto griego, al final de la frase.
en el reino de Dios, gr. *eis tên basileian tou Theou; basileia*, con verbo de movimiento hacia: «reino»; en el texto griego está situado antes del verbo «van a entrar», realzando el énfasis.
los que tienen el dinero, gr. *hoi ta khrêmata ekhontes; krêmata* denota en primer lugar el capital en dinero, Pesch II 221.
El cod. D y otros insertan aquí el v. 25.

24 *quedaron desconcertados*, gr. *ethambounto*, cf. 1,27.
reaccionando, gr. *aprokritheis*, que, cuando no designa la respuesta a una pregunta, tiene el sentido de reacción ante un hecho; cf. Padilla, «Sobre el verbo *apokrinomai* en el NT», *FN* III (1990) 67-74.
les dijo de nuevo, gr. *palin... legei autois*, pres. histórico, cf. Mateos, «*Palin* en el NT», *FN* VII (1994) 65-80.
Hijos, gr. *tekna*, cf. 2,5; 7,27.
qué difícil es, gr. *pôs diskolon estin*, verbo en presente, en contraste con v. 23: *eiseleusontai*.
para los que confían en las riquezas, gr. *tous pepoithotas epi [tois] khrêmasin*, lectura atestiguada por numerosos y excelentes mss: A C D Theta K Pi $f^{1.13}$, vet. lat., sir, bohairica y muchos minúsculos. El texto occidental invierte el orden de los vv. 24 y 25, Taylor 515; cf. *infra* nota 9.

25 *más fácil*, gr. *eukopôteron*, cf. 2,9; asindético, Reiser 143.
el ojo de una aguja, gr. *tês trymalias tês raphidos*, lit. «el agujero de la aguja» (sólo aquí en Mc); *trymalia*, de *tryô*, «consumir», se usa en los LXX para designar el agujero o perforación de una roca (Jue 15,8; Jr 13,4, etc.), Taylor 515; artículo ante ambos sustantivos, Moulton-Howard II 430; Moule 177; Blass § 259/2.
un rico, gr. *plousion*, sustantivado.

26 *enormemente impresionados*, gr. *perissôs exeplêssonto*, lit. «se impresionaron enormemente», cf. 1,22; 6,2; 7,37; *perissos* y derivados como marca de superlativo, Blass § 60/5.
se decían unos a otros, gr. *legontes pros heautos*, lit. «diciéndose unos a otros»; algunos codd. leen *pros allêlous*, Gundry 557.
Entonces, gr. *kai* introduciendo una objeción, Reiser 112; cf. Robertson 1182; Zerwick § 459; clásico en frase interrogativa, Lagrange 270; Blass § 442,5.
subsistir, gr. *sothênai* (única vez que este verbo aparece en el tríptico 10,13-31), escapar de un peligro, aquí el de la indigencia; en 8,35a, *sothênai* significa escapar a la muerte física, conservar la vida terrena, sobrevivir (cf. 8,35 Lect.); cf. *infra* nota 11.

27 *fijando la mirada en ellos*, gr. *emblepsas [de] autois*, asindético, Reiser 156; cf. 10,21, aor. incoativo.
les dijo, gr. *legei autois*, pres. histórico.
Humanamente, gr. *para anthrôpois*, lit.; «con hombres»; *para* con dat. en sentido figurado, Blass § 238/3; Gundry 557.
imposible, gr. *adynaton* (sólo aquí en Mc).

no con Dios, gr. *ou para Theô.*

porque con Dios todo es posible, gr. *panta gar dynata para tô Theô*, cf. Gn 18,14; Job 42,2; Zac 8,6. Esta frase es omitida por D y otros mss, cf. Taylor 516. Nótese la elipsis del sujeto en las dos primeras oraciones, y la del verbo en las tres, para dar fuerza al dicho; cf. Gundry 557.

28 *empezó a decirle*, gr. *êrxato legein autô*; para Moulton-Howard II 455, semitismo; Reiser 45 lo niega; nuevo asíndeton.

Pues mira, gr. *idou*, «he aquí».

nosotros, gr. *hêmeis*, enfático.

lo hemos dejado, gr. *aphêkamen*, aoristo que remite al acto inicial, cf. 1,18.20.

te hemos venido siguiendo, gr. *êkolouthêkamen soi*, perfecto que indica la continuidad a partir del momento inicial, cf. 1,18.

29 *declaró*, gr. *ephê*, cf. 3,28; 9,38, Taylor 518; tercer asíndeton.

Os lo aseguro, gr. *amên lego hymin*, fórmula solemne, reforzada por la omisión de *hoti*, Reiser 148; Gundry 557; cf. 3,28; 8,12; 9,1.41; 10,15.

No hay ninguno que, gr. *oudeis estin hos*, cf. 9,39, Robertson 726, 955, 961; con indicativo (clásico), Blass § 379/3.

casa, gr. *oikia*, «casa-hogar», cf. 1,29; 2,15.

Los miembros de la primera enumeración van conectados por la partícula disyuntiva «o», gr. *ê*; en la segunda, por «y», gr. *kai*; cf. Gundry 558.

o hermanos o, etc., gr. *ê adelphous ê, ktl.*, se omite la mención de la esposa.

o hijos, gr. *ê tekna*, no *paidia*, usado antes en sentido figurado, cf. 9,36.37; 10,13.14.15.

por causa mía y de la buena noticia, gr. *heneken emou kai [heneken] tou euaggeliou*, cf. 8,35.

30 *que no reciba*, gr. *ean mê labê*, lit. «si no recibiere», casi equivalente a *hos mê*, Robertson 1020; *ean* por *an*, Lagrange 272.

cien veces más, gr. *hekatontaplasiona*, Robertson 673; Blass § 63/5.

y hermanos y hermanas y madres, gr. *kai adelphous kai adelphas kai mêteras*, cf. 3,35.

ahora, en este tiempo, gr. *nyn en tô kairô toutô*, con artículo, Blass § 292/4; Moulton-Turner III 193; en oposición a la edad futura mencionada a continuación. Ejemplo de dualidad en Mc, Neirynck, *Duality* 45-53, 94-96; *kairos*, equivalente helenístico del término más hebraizante *aiôn*, Gundry 568.

entre persecuciones, gr. *meta diôgmôn*, Robertson 611; Moule 61; cf. 4,17.

en la edad futura, gr. *en tô aiôni tô erkhomenô*, cf. 3,29.

vida definitiva, gr. *zôên aiônion*, cf. 10,17.

CONTENIDO Y DIVISION

En la tercera perícopa del tríptico desaparece la figura del rico, protagonista de la anterior (10,17-22) y reaparecen los discípulos, que habían estado presentes en la primera perícopa (10,13-16).

La escena muestra la actitud de los discípulos ante el dinero. Quedan desconcertados por las afirmaciones de Jesús (vv. 24.26), manifestando así que siguen profesando las categorías del judaísmo. Les habría parecido natural que Jesús admitiese al rico en el grupo; no entienden la exigencia de ser «últimos de todos».

Muestran también no haber entendido la clase de salvación que Jesús propone (8,35b: «el que pierda su vida... la salvará»); para ellos, la salvación consiste en conservar la vida en este mundo (8,35a: «el que quiera salvar su vida, la perderá») asegurando la subsistencia mediante la riqueza (v. 26). No aspiran a una sociedad nueva; creen que el reinado de Dios ha de continuar lo que existe en Israel, aunque purificado. No ven la novedad de Jesús.

La declaración final de Jesús (vv. 29-30) ante la insistencia de Pedro (v. 28) les muestra que el seguidor no debe aspirar solamente a «obtener vida definitiva», sino también a crear en este mundo una nueva relación humana de solidaridad, una sociedad donde el compartir sea la norma y la riqueza común (v. 30).

La perícopa puede dividirse así:

10,23: Dicho de Jesús sobre la riqueza.
10,24-25: Reacción de los discípulos e insistencia de Jesús.
10,26-27: Reacción pesimista de los discípulos y respuesta de Jesús.
10,28-30: Intervención de Pedro y declaración de Jesús.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. Presente histórico en vv. 23.24.27: «les dice».
2. Mención del «reino de Dios» (v. 23), como en la primera perícopa del tríptico (10,15).
3. Desconcierto de los discípulos (v. 24); cf. 1,27, de los asistentes a la sinagoga de Cafarnaún.
4. Jesús llama a los discípulos «hijos», como antes ha hecho con el paralítico (2,5), figura de la humanidad pagana y con la mujer con flujos (5,34: «hija»), personaje representativo de los marginados de Israel; también, refiriéndose a los judíos, ha hablado del pan «de los hijos» (7,27).
5. Semejanza del comienzo de lo dos dichos de Jesús: «¡Con qué dificultad!» (v. 23) y «¡Qué difícil es!» (v. 24).
6. «Entrar en el reino de Dios» (vv. 23.24), cf. 9,47; 10,15.
7. Impresión en los discípulos (v. 26), como en 1,22; 6,2; 7,37.
8. «subsistir» (v. 26: *sothênai*); cf. el doble sentido de *sôzô* en 8,35.
9. «Humanamente, imposible, etc.» (v. 27), cf. 9,23: «todo es posible para el que tiene fe».
10. Pedro «empieza a decir» a Jesús (v. 28); cf. 8,32: «Pedro empezó a conminarle».
11. «Os lo aseguro» (v. 29), fórmula solemne de introducción (cf. 3,28; 9,12; 9,1.41; 10,15).

12. En la primera enumeración (v. 29), los miembros van conectados por la conjunción disyuntiva «o»; en la segunda (v. 30), por la copulativa «y».
13. El «padre», mencionado en la primera enumeración (v. 29), es omitido en la segunda (v. 30).
14. Oposición entre «este tiempo» y «la edad futura» (v. 30).
15. «persecuciones» (v. 30), cf. 4,17.

LECTURA

Dicho de Jesús sobre la riqueza

23 *Jesús, mirándolos en torno, dijo a sus discípulos: «¡Con qué dificultad van a entrar en el Reino de Dios los que tienen el dinero!»*

Los discípulos no preguntan a Jesús, él toma la iniciativa. Su mirada se detiene en cada uno afectuosamente (cf. 3,34) [1], subrayando la importancia de lo que va a decir y preparándolos para su novedad.

Jesús resume lo sucedido con el rico, poniendo de relieve el obstáculo que constituye la riqueza [2] para entrar en el Reino [3]. El rico que había acudido a Jesús era un propietario de tierras («tenía muchas posesiones», gr. *ktêmata*); ahora Jesús habla de los ricos en general («los que tienen el dinero», gr. *khrêmata*, riquezas) [4]. Para un rico, la entrada en el Reino depende de la renuncia a los bienes. Aparece aquí la diferencia entre la «vida definitiva» a la que aspiraba el rico y que puede alcanzar si cumple los mandamientos referentes al prójimo, y «el reino de Dios», en el cual no entra, por haber rechazado la invitación que Jesús le ha hecho; «el Reino» no puede referirse en concreto más que a la

[1] Cf. Radermakers 238.

[2] Taylor 514: Que la riqueza fuera obstáculo es un concepto extraño al judaísmo. Schmid, *Marcos* 280, hace notar, sin embargo, que hubo una posición crítica ante la riqueza, especialmente en los profetas, provocada sobre todo por la consideración de los daños sociales que muy a menudo van unidos con ella (opresión de los económica y socialmente débiles) (cf. Is 5,8; 10,1-3; Jr 5,26-28; 22,2-3; Ez 22,6-7; Job 22,6-9; Sal 94/93,3-6) y por su carácter transitorio (Jr 9,22; 17,11; Prov 28,22; Eclo 5,1.8).

[3] Lagrange 268: *eiseleusontai*, futuro, porque el Reino no está aún abierto o porque no se entra en él más que después de la muerte. Gundry 555 identifica el significado de tres términos: los sinónimos «heredar vida eterna» (v. 17) y «tesoro en el cielo» (v. 21) dejan paso a «entrar en el reino». No tiene en cuenta que «el reino» pertenece ya ahora a los «chiquillos» (10,14) y que, por lo tanto, no puede identificarse con el futuro de «la vida eterna».

[4] Cf. Pesch II 221.

comunidad de Jesús[5], y éste prevé que lo mismo va a pasar en lo sucesivo con los que poseen riquezas («van a entrar»).

El tema del reino de Dios aparecía en la primera perícopa del tríptico, a propósito de los «chiquillos» (10,15), figura de los que se hacen «últimos de todos y servidores de todos» (cf. 9,35-37). El rico no estaba dispuesto a ser último, por eso no ha aceptado la invitación de Jesús. El apego a la riqueza ha sido el obstáculo.

Jesús enuncia un principio general («¡Con qué dificultad, etc.!»). No excluye del todo la posibilidad de que un rico entre en el reino de Dios, pero ésta es muy exigua; la esclavitud de la riqueza es muy fuerte y para los ricos la opción es muy difícil, pues no quieren renunciar a la seguridad que da el dinero.

Jesús, por tanto, no viene a proponer el camino de la salvación final, ya conocido por la ética expresada en los mandamientos de Moisés y común a otras culturas; no viene a ser un maestro de moral, sino a establecer ya desde ahora el reinado de Dios sobre los hombres, que ha de desembocar, por supuesto, en la vida definitiva. Pero Jesús no pretende solamente que el hombre pueda superar la muerte, sino que exista una sociedad nueva que ayude a cada uno a alcanzar la plenitud humana. No entrar en el reino de Dios significa, pues, excluirse de la comunidad de Jesús, primicia de la nueva sociedad, y de la vida que Dios comunica con su Espíritu y que abre la puerta a la plenitud.

Reacción de los discípulos. Insistencia de Jesús

24-25 *Los discípulos quedaron desconcertados ante estas palabras suyas. Jesús, reaccionó y les dijo de nuevo: «Hijos, ¡qué difícil es entrar en el Reino de Dios para los que confían en la riqueza! Más fácil es que un camello pase por el ojo de una aguja que no que entre un rico en el Reino de Dios»*.

Las palabras de Jesús siembran el desconcierto entre los discípulos: en el judaísmo se consideraba la riqueza señal de la bendición divina[6], y ellos piensan que en el reino de Dios (la

[5] Cf. Taylor 515: Es más probable que se considere el reino como una realidad presente.

[6] Gundry 555: Jesús desmonta la idea de que la riqueza combinada con la piedad es un signo del favor de Dios (Gn 13,2; 24,35; Dt 8,7.19; 15,16; 28,1-14; Job 1,10; 42,10; Prov 3,9s; 10,22; 22,4). Pesch II 220: La riqueza que no se pone al servicio de la socie-

nueva sociedad) continuaría existiendo la riqueza individual, sin pensar en la dependencia que ésta crea. Por eso, la afirmación de Jesús[7] es para ellos algo insólito e inesperado[8].

Esta reacción al dicho de Jesús muestra de nuevo que el inconformismo de los primeros llamados, que los movió a seguir a Jesús, era en realidad un deseo de reforma respetando las estructuras sociales, no de un cambio de sociedad.

Jesús no se retracta de lo que ha dicho, pero, para hacer comprender a los discípulos que sus exigencias, aunque parezcan duras, nacen del amor, los llama cariñosamente «hijos»[9]. Este apelativo lo ha usado antes para dirigirse al paralítico (2,5), figura de la humanidad pagana, y a la mujer con flujos (5,34: «hija») figura representativa de los marginados en la sociedad judía; en el diálogo con la sirofenicia, ha hablado del pan «de los hijos» (7,27), refiriéndose a los judíos[10]. La variedad de los destinatarios del término (paganos, judíos y discípulos) muestra la extensión universal del amor de Jesús.

Insiste Jesús en la misma idea de antes, aunque añade un matiz: el rico no sólo tiene riquezas, sino que confía en ellas, cree que son el mejor medio de asegurar la propia existencia[11]. Jesús

dad es un mammona inicuo y, por tanto, no es señal de rectitud, sino de pecado. Gnilka II 88s afirma que aunque en este momento Jesús menciona a los ricos, el principio vale para todos (v. 24b), pues, además de la riqueza, hay otros obstáculos que hacen imposible la entrada en el reino de Dios. Este autor amplía injustificadamente el principio, por el prurito de no aceptar la lectura larga en v. 24b. Vse. nota 9.

[7] Gundry 556: El paso de futuro (v. 23: «van a entrar») a presente (v. 24: «es entrar»; v. 25: «que entre») cambia el dicho de predicción a máxima.

[8] Para Snoy, «La rédaction marcienne» 445, el desconcierto de los discípulos manifiesta una vez más su incomprensión.

[9] Pesch II 219: *tekna* es un término afectivo que expresa la conmoción del hablante en determinada situación y su vínculo respecto a ciertas personas. Gnilka II 88: El hecho de que se dirija a los discípulos como «hijos», indica que el asunto les concierne particularmente.

[10] Cf. Mateos-Camacho, *El Evangelio de Marcos* I 472s.

[11] Las razones para adoptar la lectura larga son las siguientes: 1) el texto presenta las palabras de Jesús en v. 24 como una respuesta o reacción (*apokritheis*) al desconcierto provocado en los discípulos por sus palabras anteriores; 2) lo que dice Jesús en v. 24 es una repetición de lo dicho en v. 23 (*palin legei*, cf. Pesch II 222); 3) en v. 24, las palabras de Jesús empiezan con una fórmula casi idéntica a la del v. 23 («¡qué difícil es!»); 4) el asíndeton en v. 25 (comparación con el camello y la aguja) lo une estrechamente a lo anterior, mostrando que es una explicación del mismo tema, cf. Gundry 556. Si se adopta la variante corta, la transición entre vv. 24b y 25 es difícil, porque no hay partícula (*kai, oun*) que reduzca el principio general a particular (v. 25); 5) en la lectura breve de v. 24, la dificultad para todos de entrar en el reino disuena de la promesa de salvación de vv. 28-31, cf. Busemann, *Die Jüngergemeinde* 58;

ha intentado convencerlo de que hay una riqueza y una seguridad superior (10,21: «un tesoro del cielo»), pero no lo ha conseguido.

Con una frase hiperbólica («Más fácil es que un camello pase...») acentúa Jesús la práctica imposibilidad de que un rico renuncie a la seguridad que le da su riqueza para entrar en su comunidad (el reino de Dios) y contribuir a la creación de una sociedad nueva [12].

Reacción pesimista de los discípulos. Respuesta de Jesús

26 *Ellos, enormemente impresionados, se decían unos a otros: «Entonces, ¿quién puede subsistir?»*

El segundo dicho de Jesús hace gran impresión en los discípulos, que no se explican su exigencia: se preguntan si es posible que el grupo subsista sin el apoyo de la riqueza material [13].

Gundry 565. Estos hechos recomiendan la adopción de la variante larga, que, por otra parte, está tan bien atestiguada como la corta.

Para apreciar la confusión que reina entre los autores y las conjeturas propuestas para salir de la dificultad, cf. Taylor 515. Este autor se extraña de que después de la afirmación más general del v. 24 se insista nuevamente en lo difícil que es que un rico entre en el Reino; opina que han de invertirse los versículos, como hace el cod. D. (pero D adopta el texto largo); sin embargo, está por la variante corta: «Es muy difícil que un rico entre en el reino de Dios, pero en realidad es difícil que entre cualquiera»; así también Lagrange 269. Es, sin duda, la inexacta interpretación de la pregunta de los discípulos en el sentido de «quién puede salvarse» (v. 20), la que impulsa a los autores a rechazar el inciso «para los que confían en el dinero». Vse. nota 11.

[12] Taylor 515 rechaza la «hipótesis fantástica de la puerta en la muralla de Jerusalén por donde podría entrar con dificultad un camello cargado de sacos, o la interpretación de *kamêlos* en el sentido de *kamilos*, «cuerda»». En un texto rabínico paralelo se habla de «lo imposible que es que un elefante pase por el ojo de una aguja», cf. Michel, *kamêlos* 598; Strack-B. I 828; Pesch II 220; Gnilka II 88. Gundry 565: La comparación con la puerta fue propuesta por Teofilacto, bizantino (s. XI). Köbert, «Kamel und Schiffstau» 229-233, apoyándose en fuentes islámicas, propone *kamilos*, «maroma, cable», por *kamêlos*; cf. Lagrange 269. El dicho rabínico del elefante lo desmiente.

[13] El verbo *sôzô* aparece 13 veces en Mc, ordinariamente en aoristo (*sôsai, sôthênai*), dos veces en perfecto (5,34; 10,52: *sesôken*) y una en impf. (6,56: *esôzonto*); significa «poner(se)/quedar a salvo de un peligro» (asegurar la continuación de la vida), y su traducción concreta depende del peligro a que aluda el contexto. De hecho, puede significar: 1) escapar del peligro de la muerte física, 2) escapar de la muerte definitiva. De las 13 veces que aparece, siete se encuentran en boca de Jesús y una, del narrador (3,4; 5,34; 6,56 [Mc]; 8,35ab; 10,52; 13,13.20); las cinco restantes, en boca de otros personajes (5,23, Jairo; 5,28; mujer con flujos; 10,26, discípulos; 15,30.31, letrados y saduceos). En boca de Jesús, *sôsai* se refiere tres veces a la vida física (3,4, opuesto a «matar»; 8,34a, opuesto a otro modo de salvación; 13,20, donde denota los supervivientes

Tienen miedo a las consecuencias de la renuncia que Jesús exige a los ricos: si Jesús no admite que la riqueza entre en el grupo, no ven horizonte para el futuro y temen que el reino de Dios vaya ser una sociedad de miserables. También ellos ponen su confianza en el dinero [14]. No perciben las implicaciones del «tesoro del cielo» (10,21).

Los discípulos esperaban que la comunidad tuviese asegurada su subsistencia gracias a los pudientes que fueran admitidos en ella. No se dan cuenta de la dependencia que esto crearía para muchos de sus miembros: la igualdad entre todos y, en consecuencia, la libertad serían imposibles o ilusorias.

27 *Jesús, fijando la mirada en ellos, les dijo: «Humanamente, imposible, pero no con Dios; porque con Dios todo es posible».*

Jesús mira fijamente a los discípulos, como había hecho con el rico, subrayando la comunicación personal, antes de proponerle un nuevo planteamiento para su existencia. También los discípulos necesitan un nuevo planteamiento. La mi-

de la catástrofe); las otras veces, tanto Jesús como el narrador se refieren a una salvación definitiva, capaz de superar la muerte física (5,34; 6,56; 8,35b; 10,12; 13,13). En contexto pagano, *sôzô* se refiere siempre a la vida en este mundo, cf. Lagrange 270s; lo mismo en el evangelio (dejando de lado por el momento 10,26), cuando no está en boca de Jesús o del narrador. Ahora bien, dada la negativa del rico a seguir a Jesús, el peligro que en 10,26 amenaza a los discípulos, que lo han dejado todo, no es la imposibilidad de entrar, como los ricos, en el reino de Dios, pues ya se encuentran en él; el peligro que temen es verse reducidos a la miseria en esta vida por falta de medios materiales. La mejor traducción de *sôzô* es, pues, en este caso: «subsistir», «sobrevivir». Taylor 516 opina que «salvarse» significa aquí entrar en el reino, pero reconoce que en este sentido sólo aparecería en este pasaje en Mc; por eso duda de si el verbo tiene sentido escatológico. No pocos autores identifican «salvarse» con alcanzar la «vida eterna», cf. van Unnik, «L'usage de *sôzein* 183; Leal, *El seguimiento* 136. Debido a esta interpretación, Gundry 557 llega a esta inaceptable conclusión, que pone en boca de los discípulos: «Si una persona piadosa cuya riqueza es señal del favor de Dios no puede salvarse, ¿qué esperanza de liberarse del fuego del infierno tendrá alguien sin esa señal?». Celada, «Problemas acerca de la riqueza y el seguimiento de Jesús» 221, refiere la pregunta a la salvación mesiánica de Israel. Mejor Pikaza, *Marcos* 144, quien admite como primer sentido de la pregunta: ¿Quién podrá salvarse en este mundo si es que deben dejarse las riquezas por el Reino?: el proyecto de Jesús arrojaría a los hombres sin defensa ni seguridad sobre la tierra, pues no existe más defensa que aquella que concede la riqueza.

[14] Para escapar a la dificultad que crea la lectura breve, Pesch II 222 afirma que la pregunta de los discípulos debe entenderse de la salvación escatológica de los ricos: *tis* = *tis plousios*. En realidad, la pregunta de los discípulos, entendida según lo explicado, confirma la lectura larga del vers. 24b.

rada de Jesús prepara, como en el caso del rico, una invitación [15].

De hecho, la declaración que hace Jesús cambia el enfoque: ellos ven la cuestión de la subsistencia desde el punto de vista puramente humano y la juzgan según la experiencia de su sociedad: con ese enfoque, el problema de la subsistencia no tiene más solución que el dinero. Pero subsistir es también posible de otro modo alternativo: mediante la solidaridad que existe en el reino de Dios.

La declaración es importante: Ateniéndose a los principios de una sociedad egoísta, para los que no tienen medios materiales es imposible subsistir; pero no al lado de Dios, en el reino donde existe el amor que comunica el Espíritu. La frase: «con Dios, todo es posible», está en paralelo con la que dijo Jesús al padre del niño epiléptico: «todo es posible para el que tiene fe» (9,23). Estar con Dios equivale, por tanto, a tener fe, es decir, plena adhesión y confianza en él. Los miembros de la comunidad de Jesós son los que creen, los que se fían de Dios. Hay así dos sociedades contrapuestas: la construida a partir de los principios egoístas, y la que se construye a partir del vínculo con Dios, que es la fe. «Todo es posible» es una afirmación muy fuerte, que subraya las posibilidades que se abren al hombre cuando éste se apoya en Dios [16].

No es que Dios vaya a hacer continuos milagros; la subsistencia será fruto de la actitud de los creyentes, de la fe en Dios, del vínculo con él. La adhesión a Dios establece una comunicación del Espíritu, que potencia al hombre («un tesoro del cielo»), y lo lleva a renegar de sí mismo para entregarse a los demás (8,34); cuando existe este ambiente de entrega de unos a otros por amor, la subsistencia deja de ser problema.

[15] Pesch II 222: Mirada que indica benevolencia.

[16] La defectuosa comprensión del sentido de *sôzô* lleva a los autores a retorcidas interpretaciones del dicho de Jesús, cf. Lagrange 271: La renuncia sería para el rico el medio más fácil para entrar en el Reino, pero, aun siguiendo rico, podrá entrar en el Reino con la ayuda de Dios. Pesch II 222: Con alusión bíblica (Gn 18,14; Job 42,2; Zac 8,6) que anuncia la omnipotencia de Dios, se contrapone a la imposibilidad humana la potencia salvadora de Dios; en sus manos está la salvación del hombre, y también la del rico; cf. Reploh, *Markus* 198; Leal, *El seguimiento* 138. De modo parecido, Gundry 566: Los vv. 26-27 no enseñan la salvación por la gracia de Dios, sino por el poder de Dios. De hecho, las interpretaciones de los autores cerrarían a los ricos el acceso a la vita eterna, que identifican con el reino de Dios. De ahí los esfuerzos que hacen para atenuar esta conclusión.

Es notable la frecuencia de presentes históricos en el relato (vv. 23.24.27), todos ellos introduciendo dichos de Jesús sobre la riqueza o sobre la confianza en la acción de Dios. Esto es indicio de la dificultad que se experimentaba en las comunidades del tiempo de Marcos para aceptar las exigencias de Jesús.

Intervención de Pedro y declaración de Jesús

28 *Pedro empezó a decirle: «Pues mira, nosotros lo hemos dejado todo y te hemos venido siguiendo».*

La construcción «Pedro empezó a decirle» [17] recuerda 8,32, cuando «Pedro empezó a conminar» a Jesús. Este discípulo se hace de nuevo representante y portavoz del grupo («nosotros, etc.») [18], aquí para aducir sus méritos e, implícitamente, para reivindicar sus derechos. No se conforma con el principio enunciado por Jesús; quiere saber lo que les va a tocar a ellos y espera que no sea la miseria, según los temores expresados en la pregunta anterior de unos a otros (v. 26: «Entonces, ¿quién puede subsistir?»).

Atribuye al grupo dos méritos: haberlo dejado todo, que responde a la verdad (1,18.20) [19] y haber seguido siempre a Jesús [20], que, como se ha ido viendo a lo largo de los episodios precedentes, no responde a la verdad: los discípulos acompañan a Jesús materialmente, pero sus actitudes están muy lejos de las de él (8,32; 9,10.32.34; 10,13). Afirma Pedro que los integrantes del grupo («nosotros») han cumplido las condiciones que Jesús ha exigido al rico, es decir, las condiciones para entrar en el Reino [21]. La afirmación es un desafío a Jesús, quien acaba de decir que la subsistencia no será problema. Pedro espera una aclaración, un compromiso concreto de Jesús respecto al porvenir del grupo.

[17] El asíndeton en vv. 28 y 29 sigue al del v. 27, dando la impresión de vivo intercambio entre Jesús y los discípulos, Gundry 557.

[18] Cf. Gnilka II 92.

[19] Cf. Gnilka II 92.

[20] Lagrange 271: El pf. *êkolouthêkamen* indica que la acción todavía dura cuando Pedro habla.

[21] Pesch II 223: Con las palabras de Pedro, Mc pone de relieve la ejemplaridad del comportamiento de los discípulos en contraste con el hecho del rico. De modo parecido, Leal, *El seguimiento* 51. No se detienen estos autores a evaluar la calidad del seguimiento, nada ejemplar, del grupo de discípulos.

29-30 *Jesús declaró: «Os lo aseguro: No hay ninguno que deje casa o hermanos o hermanas o madre o padre o hijos o tierras, por causa mía y por causa de la buena noticia, que no reciba cien veces más: ahora, en este tiempo, casas y hermanos y hermanas y madres e hijos y tierras —entre persecuciones— y, en la edad futura, vida definitiva».*

La respuesta de Jesús empieza con una fórmula enfática («Os lo aseguro»)[22] que afirma la certeza de lo que va a prometer, pero sin referirse en particular al grupo de discípulos (seguidores procedentes del judaísmo). De hecho, Jesús no responde al «nosotros» de Pedro con un «vosotros», sino que enuncia un principio general válido para cualquier seguidor («No hay ninguno, etc.»). No decide en qué situación se encuentran los discípulos; ellos verán si realmente han cumplido esas condiciones y si lo han seguido; si no experimentan la ayuda de Dios, ellos deben preguntarse por qué. Ya antes se imaginaban estar identificados con Jesús (cf. 9,38: «no nos seguía»), cuando en realidad no aceptaban su programa. Jesús no les reprocha su infidelidad, les expone el principio para que ellos mismos saquen las consecuencias.

La declaración de Jesús se enuncia en forma negativa («No hay ninguno que»), de modo que no admite excepciones.

En la primera enumeración que hace Jesús, los miembros están unidos por la disyuntiva «o», que indica diversas posibilidades o alternativas. No hay que dejar todo lo que la enumeración contiene para obtener el premio de cien veces más; pero hay que abandonar cualquier bien material o romper cualquier vínculo familiar que sea obstáculo para responder a la invitación de Jesús: cualquier apego que limite la libertad, impida o dificulte la adhesión a él y la dedicación a proclamar la buena noticia[23]. Es lo opuesto a la negativa del rico.

[22] Cf. Berger, *Amen-Worte* 35.

[23] Cf. Leal, *El seguimiento* 159. Para Pesch II 224, el abandono de la familia y de la propiedad (cf. 1,16-21a) es el presupuesto que está a la base de la vagante vida misionera, como era practicada por Jesús, por sus sucesores y por los primeros misioneros cristianos. No tiene en cuenta Pesch la conexión de los miembros de la primera enumeración mediante la adversativa «o». Cf., en cambio, Gnilka II 92: Dejar la familia puede tener diversas motivaciones, entre otras, su incomprensión ante la decisión de seguir a Jesús. Buscando paralelos en la literatura hebrea, Schmidt, «Leave houses... and region?» 617-620, cree que el término *agrous*, «campos», podría incluir la idea de región o país de nacimiento.

Este abandono es voluntario, no forzado; no se debe a la persecución, de la que aún no se ha hablado, sino a una exigencia personal de fidelidad al llamamiento de Jesús y al deseo de asumir su proyecto de vida, que sería inviable en determinadas circunstancias personales [24].

La renuncia se hace «por causa mía y por causa de la buena noticia» [25]. Su motivo es, pues, en primer lugar, la persona de Jesús, la adhesión a él, el modelo de Hombre; así se empieza el camino de la plenitud humana. En segundo lugar, la propagación del mensaje: la renuncia deja libre al seguidor para practicarlo y proclamarlo. No son dos motivos independientes: la adhesión a Jesús es inseparable del compromiso con su misión. Se consideran así los dos aspectos, ser y actuar, incluidos en el verbo «seguir», que significa cercanía y camino: recorrer el mismo camino, es decir, tener una actividad como la de Jesús, es lo que hace posible estar cerca de él y ser como él. No se puede ser sin actuar: es el actuar lo que va determinando el ser.

No hay que restringir el segundo motivo de la renuncia («por causa de la buena noticia») a la dedicación a una actividad misionera itinerante [26]. La difusión de la buena noticia no se hace sólo por la predicación, sino también por la forma de vida y la presencia en la sociedad.

La renuncia se ve sobradamente compensada por la promesa del céntuplo que hace Jesús. En la enumeración de lo que el hombre abandona, la «casa» (gr. *oikia*) no significa sólo el lugar de habitación, sino también el hogar, la familia, especificada a continuación por los hermanos y los padres: Jesús afirma que el que deja una familia encuentra cien [27]. «Hermanos suyos, herma-

[24] Cf. Leal, *op. cit.* 167.

[25] Gundry 558: Jesús no propone un ideal ascético de pobreza, pues la pobreza sirve para la evangelización, no para la santificación personal. Stock, «Methodenvielfalt» 581, piensa que «por causa del evangelio» significa porque esa persona ha creído en el evangelio, no porque lo ha predicado. Gundry 567s rechaza esta opinión, porque Jesús no habla de creyentes en general, sino de misioneros. Puede objetarse a esto que el llamamiento de Jesús es válido para todos sus seguidores, aunque no se excluye que algunos puedan tener una dedicación especial a la tarea de propagar el evangelio.

[26] Esta es la opinión de varios autores, siguiendo a Theissen, *Wanderradikalismus*; cf. notas 30 y 31.

[27] Lagrange 272: El céntuplo, no en cantidad, sino en valor. Gnilka II 92s: Es Dios quien recompensará con el céntuplo; prácticamente la restauración de casa y familia en esta vida refleja la comunidad, que se considera una fraternidad. Doble escatología: aquí y después.

nas y madre» son para Jesús los seguidores que realizan el designio de Dios (3,34), y él acaba de llamar a los discípulos «hijos» (10,24). Aparecen así los vínculos de afecto que reinan entre Jesús y los suyos y dentro de la comunidad; será una comunidad de amor profundo y cordial, que constituirá una nueva familia. Nótese la presencia de personajes femeninos (hermana, madre) en paralelo con el masculino (hermano). No se menciona la esposa; según el ideal contenido en el proyecto de Dios (10,8-9), ese vínculo no puede romperse ni puede ser obstáculo para el seguimiento [28]. El «padre» se abandona, pero no se recupera; siendo en la sociedad de aquella época una figura autoritaria, no podía estar presente en la comunidad de Jesús [29].

El que abandona bienes para dar la adhesión a Jesús y por la propagación de la buena noticia va a encontrar en esta vida cien veces más, también casas y campos [30]: este dicho confirma que en la comunidad de Jesús los miembros de posición modesta han conservado lo que tenían, pero poniéndolo a disposición de los demás; eso no perjudica a la igualdad dentro del grupo ni crea dependencia, pues los que ayudan no se ponen por encima de los que ahora no tienen; lo que hay está disponible para todos [31]. Es la comunidad de los pobres que comparten unos con otros y así obtienen su independencia y se emancipan de la opresión. En lugar de vivir del trabajo de otros (el rico), según el sistema injusto, trabajan (campos) y comparten el fruto.

Lo primero que encuentra el que deja algo para poder ser libre y dar la adhesión a Jesús es, por tanto, amor, acogida, calor

[28] Gundry 567: La no mención de esposa (Lc sí) puede indicar que el dicho se refiere tanto a hombres como a mujeres; cf. Gnilka II 92.

[29] En la llamada de Santiago y Juan (1,19-20), Zebedeo, el padre, no es llamado por Jesús. Cf. Pikaza, *Pan, Casa, Palabra* 294-298. Gundry 558: Se omite «padres», quizá por la paternidad de Dios sobre los seguidores de Jesús, cf. 11,25. Los que no tengan madre o hijos los recibirán en la comunidad.

[30] Es lo expuesto por Jesús en los episodios de los panes (6,34-46; 8,1-9): igualdad, compartir, abundancia. Pesch II 224s: La promesa hecha para el tiempo presente se adecua a la situación del misionero itinerante: en su peregrinación obtiene centuplicado (= en muchos lugares) todo lo que ha dejado, con la única excepción del padre. En su existencia, radicalmente empobrecida, se ha sometido a un único Padre, del que anuncia el señorío inminente. Pero hay que objetar a esto que, como se ha dicho, la promesa de Jesús no considera un grupo especial, sino que se dirige a cualquier seguidor.

[31] Según Pesch II 224, nos encontramos en la perspectiva del ambiente agrícola palestino y de la ética de un radicalismo itinerante (con Theissen, *Wanderradikalismus*) que practica las más duras condiciones de vida. Esta visión estrecharía fuertemente la aplicación del dicho general de Jesús (v. 29: «no hay ninguno que»), o limitaría la consecución de la vida definitiva (v. 30) a un pequeño grupo de predicadores.

humano (familia)[32]; lo segundo, medios de subsistencia para poder vivir con dignidad. No es lo primero el dinero, sino el amor; donde hay amor, no hay penuria. Esta solidaridad que se encuentra en la nueva familia es lo que Jesús expresaba al decir que «con Dios todo es posible» (v. 27). Se pone la confianza en el amor que comparte, no en el dinero acumulado.

En el Reino o sociedad nueva habrá afecto y abundancia para todos, pero sin desigualdad ni dominio[33]. Es la situación que Jesús describe para la vida presente («ahora, en este tiempo»)[34]: una vida próspera por la solidaridad de todos[35]. Este es el reino de Dios en la tierra, constituido por los grupos humanos que viven con este amor; es el reino en el que hay que entrar, el lugar donde Dios ejerce su reinado, y que los ricos encuentran tanta dificultad en aceptar.

La promesa de prosperidad responde a la pregunta «¿quién puede subsistir?» (v. 26), cuyo trasfondo era la decepción e inseguridad de los discípulos porque la ausencia de gente adinerada en el grupo ponía en cuestión el sustento de todos. De este modo, ante el temor que ellos han expresado, Jesús asegura que el reinado de Dios excluye toda miseria, es más, que multiplica los bienes por cien; sólo que esto no se hace acaparando, sino compartiendo.

Sin embargo, la sociedad cuyos fundamentos se niegan, cuya injusticia se denuncia y cuya insatisfacción se pone de manifiesto ante la realidad del amor mutuo, desaprueba el estilo de vida de las comunidades de Jesús y lo manifestará de diversas maneras, pudiendo llegar a perseguirlas («entre persecuciones»)[36].

La abundancia es fruto de la renuncia al egoísmo expresada

[32] Robinson, *The Problem of History* 82: No se ignoran los vínculos de sangre, pero se relativizan en términos de una nueva relación cristiana. La sociedad natural no es un absoluto, tiene que ser reformada en términos de una sociedad del Espíritu.

[33] Cf. Robinson, *op. cit.* 81.

[34] Las locuciones «en este tiempo» y «la edad futura» proceden de la terminología escatológica judía, cf. Gundry 559; Sasse, *aiôn* 198-200.

[35] Cf. Pikaza, *Marcos* 145: Los bienes y afectos abundan sólo allí donde se comparten, convertidos en signos de la donación gratuita del Reino. No se refleja Dios en la miseria, sino en la abundancia.

[36] Gundry 568 opina que el inciso «entre persecuciones» expresa la razón por la que sus seguidores tienen que huir de casa en casa, de familia en familia, de granja en granja. Pero al enunciar las posibles renuncias, Jesús no ha hablado de huida, sino de abandono voluntario.

antes por Jesús en la primera condición del seguimiento (8,34: «reniegue de sí mismo»); la persecución corresponde a la hostilidad de la sociedad expresada en la segunda condición (8,34: «cargue con su cruz»). El discípulo debe dar esto por descontado.

Además, esos seguidores heredarán, por supuesto, la vida definitiva [37], superarán la muerte, pero después de una vida plena en este mundo [38].

[37] Pesch II 225: El dicho no propone condiciones para obtener la vida eterna, sino promesas para determinadas acciones. Gnilka II 92: La renuncia terrena acarrea un rico premio. El esquema era conocido del judaísmo, sobre todo en los libros apocalípticos, pero se trataba de recompensa en la otra vida. La diferencia con estos libros está en el motivo: no se recompensa por observar la Ley, sino por seguir a Jesús en la fidelidad a él, y por el evangelio. Gundry 559: Jesús promete vida eterna, lo que el rico deseaba. Hay que observar, sin embargo, que antes ha prometido una plenitud humana en esta vida, cosa que no entraba en la perspectiva del rico.

[38] Es curiosa la lectura del cod. D: «el que deja su casa etc. tendrá el céntuplo en este tiempo; y el que deje su casa, etc. con persecución, tendrá la vida eterna»; cf. Lagrange 273.

COLOFON DE LA SECCION

Mc 10,31: *Todos últimos para ser todos primeros*

El colofón (10,31) no termina solamente el último tríptico (10,13-30); pone el sello a toda la sección (9,30-10,31). De hecho, forma inclusión con 9,35, como lo prueba el que Jesús se dirija al mismo auditorio, allí designado como «los Doce» y aquí como «los discípulos» (9,23.24), representados por su portavoz, Pedro (9,28); se tiene, además, la mención en ambos pasajes de «primeros» y «últimos», así como el uso del futuro «serán» (9,35: «será»). Esta inclusión prueba la unidad formal y temática de la sección[1].

31 Pero todos, aunque sean primeros, han de ser últimos, y esos últimos serán primeros.

NOTAS FILOLOGICAS

31 *Pero*, gr. *de*, adversativo.

todos, gr. *polloi*, equivalente del aram. *saggiy'in*, que denota totalidad discreta; cf. la explicación que sigue.

han de ser, gr. *esontai*, paralelo de *estai* en 9,35.

primeros... últimos, gr. *prôtoi... eskhatoi*, cf. 9,35.

esos últimos, gr. *hoi eskhatoi; hoi* anafórico; lectura bien atestiguada y que da sentido a la frase; así Leal, *El seguimiento* 48.

NOTA SOBRE LA TRADUCCION

Para afrontar la traducción de este versículo hay que tener en cuenta ante todo el paralelo con 9,35 (*ei tis thelei prôtos einai, estai pantôn eskhatos*). Como se ha dicho en la introducción, en ambos pasajes aparecen los adjetivos *prôtos* y *eskhatos*, así como el verbo *eimi* en futuro (*estai, esontai*). Consideremos sucesivamente las diferentes cuestiones:

[1] Pesch sostiene la inclusión; Gundry, en cambio, relaciona el dicho con 10,43s, aunque el vocabulario de estos vv. está distante del de 10,31.

1) Semánticamente, el paralelo con 9,35 incluye también la correspondencia del pronombre *polloi* con *ei tis thelei*, expresión que engloba a «todos» los que desean responder a Jesús. Puede, por tanto, concluirse que también en 10,31 *polloi* tiene el significado de «todos», no en el sentido de una totalidad universal, sino en el de la totalidad de los que quieren seguir a Jesús.

No es extraña esta afirmación. Es sabido que el indefinido *polloi* puede denotar, como equivalente del arameo *saggy'in*, una totalidad discreta (gr. *pas*), es decir, formada por elementos homogéneos y numerables; se opone entonces a *kol*, «todo/el todo» (gr. *holos*), que denota una totalidad global y continua, no necesariamente compuesta por elementos homogéneos y numerables. *polloi* indica así en 10,31 la totalidad («todos») de una pluralidad numerosa [2] que incluye no a todo hombre, sino a los que aceptan el mensaje de Jesús. Mientras nuestras lenguas expresan la totalidad («todos») sin atender al número de individuos que se incluyen («todos» pueden ser tres), el arameo y las lenguas afines subrayan la numerosidad sin explicitar la totalidad. En Mc 10,31, y paralelamente en 9,35, está implícita la afirmación: «todos, por muchos que sean,» han de cumplir la condición puesta por Jesús.

En consecuencia, en 10,31, texto que se refiere al ámbito de la comunidad, *polloi* debe traducirse por «todos», no por «muchos», pues este término parecería introducir excepciones y falsearía la idea [3]. De este modo, es paralelo de *polloi* el indefinido *pas* (9,49), que indica una totalidad discreta («cada cual»), también con referencia a los miembros de la comunidad de Jesús.

2) En el primer miembro del dicho (*polloi de esontai prôtoi eskhatoi*), la construcción es la siguiente: *polloi* está separado de los dos adjetivos *prôtoi eskhatoi* por la adversativa *de* y la cópula *esontai*; esto hace difícil suponer que *prôtoi* pueda ser considerado sujeto; para que así fuera, la construcción normal sería: *polloi de prôtoi eskhatoi esontai*; por otra parte, si se consideraran *prôtoi* y *eskhatoi* como predicados, se tendría la imposible traducción: «pero muchos serán primeros últimos». *eskhatoi* es ciertamente predicado, como lo muestra el paralelo con 9,35; trataremos más adelante del papel sintáctico del término *prôtoi*.

[2] Cf. Jeremias, *polloi* 536-545: «Mientras en griego *polloi* se diferencia de *pantes (holoi)* en que expresa una mayoría en oposición a una minoría, y tiene, por consiguiente, sentido exclusivo (muchos, pero no todos), el hebreo *(ha)rabbim* y el arameo *saggiy'in* tienen sentido inclusivo: «los innumerables muchos, la gran masa, todos». Lo mismo vale para *(hoi) polloi* en escritos judeocristianos. Este uso inclusivo es consecuencia de que ni el hebreo ni el arameo poseen un término para «todos». *Ibid.* 544s: cf. Mc 10,45, donde *pollôn* es sustituido por *pantôn* en 1Tim 2,6; Rom 5,16, donde *tous pollous* corresponde a *pantes* en v. 12. Mc 14,24: Jesús muere por todos (*hyper pollôn*). Cf. Maloney, *Semitic Interference* 140-142.

[3] Hay otros pasajes de Mc donde *polloi* tiene el sentido de totalidad discreta. Así en 1,34: *kai etherapeusen pollous*, «y curó a muchos/todos, cf. Jeremias, *The Eucharistic Words* 180; 10,45: «dar la vida en rescate por todos» (*anti pollôn*), cf. Is 53,12, Lagrange 283; Jeremias, *op. cit.* 181; asimismo en Mc 14,24: «la sangre... que se derrama por todos» (*hyper pollôn*), cf. Lagrange 380; Pesch II 532; Jeremias, *op. cit.* 182; cf. Mateos, *Los Doce*, nota 348: cf. Is 53,12: *klêronomêsei pollous, hamartias pollôn anênegken*, cf. 52,14; 53,11. En Isaías, los «muchos» designan a los pueblos, cf. Jeremias, *The Eucharistic Words* 179-182.

Es también el paralelo con 9,35 el que aclara el sentido de la frase; se dice allí que «si uno quiere ser primero, será último de todos». La progresión del pensamiento es clara: todos han de ser «últimos» para así ser «primeros». Omitiendo por un momento en 10,31 el adjetivo *prôtoi* del primer miembro, el dicho resultaría prácticamente idéntico: «Pero todos serán (...) últimos y esos últimos [serán] primeros» (en el segundo miembro está implícita la cópula *esontai*, sobreentendida del primer miembro). El sentido corresponde perfectamente al de 9,35. Téngase en cuenta que los futuros explícitos son yusivos («ha/han de ser»).

3) Queda por dilucidar el significado del inciso *prôtoi* del primer miembro (*esontai prôtoi eskhatoi*), que no tiene paralelo en el dicho de 9,35. Como se ha expuesto, su posición en la frase no permite unirlo con *polloi* para formar un sujeto compuesto: «muchos primeros». Tampoco puede anticipar el resultado de «ser último», pues en primer lugar, precede inmediatamente a *eskhatoi* sin formar oración aparte (cf. el doble verbo en 9,35: *ei tis thelei prôtos einai / estai pantôn eskhatos*) y, en segundo lugar, ese resultado está expresado en el segundo miembro. En consecuencia, sólo puede designar una situación de «primero» anterior a la de ser «último» (cf. 9,34: *tis meizôn*), situación a la que se habría de renunciar para hacerse «último» y ser así verdaderamente «primero». Se tiene, pues, un adjetivo que, a semejanza de los participios (el participio era originalmente un adjetivo, Robertson 1100), tiene sentido concesivo[4]: «aunque sean/aun siendo primeros»; bastaría también para justificar esta posibilidad sobreentender un participio *ontes* implícito: *polloi de esontai, prôtoi [ontes], eskhatoi, kai hoi eskhatoi [esontai] prôtoi*; cf. Mc 4,31: *mikroteron on*; Mt 7,11: *ponêroi ontes*; cf. Blass § 418/3.

Un caso parecido se da en Mc 14,25: *ouketi ou mê piô ek tês genêmatos tou ampelou heôs... auto pinô kainon, ktl.*, donde el adjetivo *kainon* tiene sentido adversativo o concesivo: «hasta que lo beba, pero/aunque nuevo, etc.»; otro caso, probablemente, en Lc 7,47: *apheôntai hai hamartiai autês hai pollai*, «quedan perdonados sus pecados, aunque son muchos».

De este modo, el dicho adquiere pleno sentido y puede traducirse así: «Pero todos, aunque sean primeros, han de ser últimos, y esos últimos serán primeros». La introducción en la frase del primer *prôtoi* como inciso respecto a 9,35 refleja lo narrado en el episodio del rico, un «primero» en la sociedad a quien se pide que se haga «último» para seguir a Jesús. Al mismo tiempo, se contiene en este colofón una crítica a la postura de los discípulos, que aspiraban a «ser grandes» (9,34). El «ser/hacerse último» corresponde también a las mutilaciones metafóricas propuestas en 9,43-48.

LECTURA

31 *Pero todos, aunque sean primeros, han de ser últimos, y esos últimos serán primeros.*

En este versículo hace Jesús un resumen de todo lo anterior

[4] Téngase en cuenta la sutil frontera que separa semánticamente a los adjetivos de los verbos de estado; cf. Mateos, *Método de Análisis Semántico* 19-22.

en forma de apotegma [5]. El primer miembro del dicho enuncia como principio la condición que Jesús había propuesto al rico, despojarse de todo lo que tenía. No podía entrar en la comunidad como «primero», como rico e importante en medio de pobres; tenía que entrar como «último», es decir, sin rasgos de superioridad respecto a los demás [6]. De este modo, Jesús pretende formar una comunidad de «últimos», de gente sin relieve social ni copiosos recursos. Pero no se trata de una exigencia ascética, sino de una condición necesaria para instaurar nuevas relaciones humanas, basadas en la igualdad, que lleven a un cambio de sociedad.

Resalta así, en primer lugar, la importancia que tiene para Jesús la persona humana. No cuentan en su comunidad el rango ni la riqueza, que no garantizan la calidad del hombre, sino la persona misma. Esta debe despojarse de todo lo que le impide crecer en el amor, factor de su desarrollo; y como, por ser expresión de la adhesión a Jesús, es indispensable la propagación de la buena noticia, la del amor universal del Padre, cada uno ha de eliminar en sí mismo todo lo que se oponga al mensaje de igualdad y solidaridad que ha de transmitir.

En segundo lugar, esto implica que la subsistencia y el pro-

[5] Según Gundry 569, el v. 31 representa una tradición flotante, insertada aquí y en Mt y Lc. Pero el hecho notado por Gundry no exime de determinar el sentido que el versículo tiene en cada contexto.

[6] Los autores interpretan el dicho como un cambio de rango que se verificará después de la muerte; interpretan el futuro «serán» en sentido escatológico, en vez de darle valor yusivo («han de ser»), como en 9,35; se anula así el mensaje de Jesús para esta vida.

Lagrange 273s propone una alternativa: Si se interpreta *de* no como adversativo, sino como casi causal, los primeros serían los más potentes entre los judíos y los últimos serían los Doce; en la vida eterna los papeles serán invertidos en favor de los que lo han dejado todo. Si se interpreta como adversativo, los que lo han dejado todo son en este momento los primeros, pero harán bien en no dejar coger su puesto a otros. Se inclina por la primera interpretación.

Para Pesch II 225s, el v. 31 anuncia la inversión de los rangos y de las precedencias en el juicio futuro; cf. Schmid, *Markus* 197; Leal, *El seguimiento* 168. Gnilka II 93: En unión con v. 29, la inversión que se espera con el juicio puede referirse a la comunidad; el dicho de Jesús se convierte así en palabra de aviso a los primeros de la comunidad, de que no quieran elevarse sobre otros y dominarlos.

Gundry 559: Los muchos que son ahora primeros, pero que serán últimos, son los que no hacen caso de la llamada de Jesús a dejarlo todo y seguirlo, y viceversa. Ser definitivamente últimos significa estar excluidos del reino, que Gundry identifica con la vida eterna; ser primeros, estar admitidos.

A pesar de los claros paralelos e indicios que ofrece Mc, estos autores no relacionan el colofón con los episodios anteriores, de los que es conclusión y compendio.

greso de la comunidad no pueden depender de la existencia de mecenas o protectores que, desde una posición de privilegio, compartan su riqueza con ella, creando una humillante dependencia y una inevitable jerarquía; dependerá de la labor común de iguales, sin estridentes diferencias de nivel, construyendo así entre todos una comunidad fraterna plenamente solidaria y próspera. Se ve la importancia que tiene la igualdad para Jesús[7]; sin ella, no hay sociedad nueva, y los medios para construirla son el servicio mutuo y la solidaridad que inspira el amor.

El segundo miembro expresa el resultado de esta opción: esos «últimos» serán «primeros»; es decir, todos estarán cercanos a Jesús por la solidaridad y el servicio de unos a otros, que los identifica con él.

En otras palabras: el hacerse último no es para quedarse en ese lugar, sino para, mediante el amor a todos, llegar a ser primero, es decir, a tener una calidad humana próxima a la de Jesús. Y «ser primero» está ofrecido a todos, no a algunos en particular, pues la comunidad cristiana no puede estar compuesta por una mayoría de mediocres, sino que debe ser el grupo de personas donde todos y cada uno aspiren y tiendan a la plenitud humana.

Termina así la sección con un colofón que da remate a los episodios anteriores: no se puede pertenecer al Reino o comunidad de Jesús conservando un protagonismo o superioridad social basados en el poder y prestigio de la riqueza. Pero la renuncia al brillo mundano no supone resignarse a la mediocridad personal; al contrario, esa renuncia es el primer peldaño para alcanzar una verdadera talla humana, según el modelo de Jesús.

[7] Cf. Lagrange 273. Mt 19,30 presenta una formulación idéntica a la de Mc 10,31, sin duda con el mismo sentido. En 20,16, sin embargo, reformula el dicho en relación con la parábola de los jornaleros, aunque afirmando la misma idea de igualdad.

Mc 10,13-31: *Síntesis*

10,13-16 Nuevo episodio en la casa-comunidad. Seguidores de Jesús no procedentes del judaísmo presentan a individuos que habiendo hecho la opción correcta, la de hacerse últimos de todos y servidores de todos («chiquillos»), aspiran a integrarse en la comunidad. Es decir, crece el número de seguidores ajenos a la cultura judía. Se ve que las actitudes de Jesús mostradas en los episodios anteriores, sobre todo la doctrina sobre la igualdad, atrae adeptos.

Este hecho disgusta a los discípulos, quienes pretenden que todo seguidor de Jesús se asimile a su grupo y profese las categorías judías, reconociendo la superioridad de Israel. Por eso quieren impedir el acceso a Jesús de esos nuevos seguidores, cuyo número pondría cada vez más en peligro la supremacía a la que aspiran los Doce.

Por única vez en este evangelio Jesús se indigna, y lo hace contra sus discípulos. Le resulta intolerable que éstos, aferrados como siempre a sus posiciones nacionalistas, quieran impedir la respuesta al mensaje, cerrando el camino al universalismo que él propone. Por eso, como antes prohibió a los Doce impedir la actividad del que expulsaba demonios (9,39), ahora les prohíbe impedir que los «chiquillos» se le acerquen.

La razón que da Jesús para admitir a estos nuevos seguidores se basa en su actitud, expresada figuradamente por la denominación «chiquillos», con la que se indica que estos individuos han renunciado a toda ambición de preeminencia y dominio. Jesús afirma que sobre los que son como ellos reina Dios, y que ésta es la única manera válida para acoger su reinado, recibiendo la vida que él ofrece gratuitamente al hombre; quien no lo haga así, no podrá ser ciudadano del Reino, es decir, miembro de la comunidad cristiana.

Estos nuevos seguidores habían hecho su opción, pero les faltaba el contacto personal con Jesús que les comunicase fuerza y vida. Se ve así que seguir a Jesús no consiste sólo en profesar unas ideas, sino en recibir de él la fuerza del Espíritu. Jesús abraza a estos nuevos seguidores, mostrando su identificación con ellos y el vínculo de afecto que los unirá en adelante; luego, los bendice con ternura, comunicándoles la vida que esperaban.

Los discípulos/Doce han echado en saco roto las advertencias de Jesús sobre el escándalo de los «pequeños» que le dan su adhesión. Siguen manteniendo el principio de su superioridad como grupo.

10,17-22 La igualdad no afecta solamente a la relación interpersonal, tiene también un aspecto social. Este es el caso que presenta a continuación Mc. Para ello introduce la figura ideal de un rico propietario angustiado por la inseguridad de «heredar vida definitiva». No le preocupa la vida presente, para la que tiene medios sobrados, sino la futura, que sus riquezas no le pueden asegurar.

Reconoce en Jesús un maestro excepcional y le formula su pregunta: qué tiene que hacer para obtener vida más allá de la muerte. Jesús le replica que en esa cuestión ha tenido ya un maestro insuperable, Dios mismo. En los mandamientos, Dios le ha mostrado el camino para obtener esa vida, aunque no todos son necesarios para ello. Cita Jesús solamente algunos de los que se refieren al prójimo: en primer lugar, a cualquier ser humano («no matar, no cometer adulterio, no robar, no dar falso testimonio, no defraudar»); en último lugar, el que se refiere a los padres cuando éstos pasan necesidad («sustentar al padre y a la madre»). Omite Jesús los mandamientos teológicos, característicos de Israel y que lo diferenciaban de los demás pueblos. Da así a este código valor universal: cualquier ser humano puede alcanzar la vida definitiva si cumple ese mínimo de amor a sus semejantes que consiste en no hacerles daño.

El rico afirma que todo eso lo ha cumplido desde su primera juventud. Nunca ha sido infiel a Dios, porque no ha cometido injusticia personal contra su prójimo.

Ante esta inmejorable disposición, Jesús le muestra su amor proponiéndole dar el paso decisivo: pasar de un amor por omisión a un amor activo y de entrega; evitar no sólo la injusticia personal, sino también la injusticia social que el rico inconscientemente comete, al crear con su riqueza desigualdad y dependencia.

Jesús le propone que, por amor a la justicia, se desprenda de todo lo que tiene y lo dé a los pobres, a los que hasta ahora ha ignorado, aliviando la indigencia en que se encuentran; eliminará así en cuanto está de su parte la injusticia social y se hará apto para entrar en su comunidad, al asumir sinceramente «ser último de todos y servidor de todos», única manera de acoger el reinado de Dios. No saldrá perdiendo, pues tendrá entonces un tesoro del cielo, el reinado de Dios sobre él, es decir, la fuerza de vida (el Espíritu) que Dios comunica; con ella no sólo tendrá la vida definitiva, sino que podrá tender en este mundo a la plenitud humana y ayudar a la de otros.

Al oír semejante condición, el rico se entristece y se va pesaroso. Ha perdido la ocasión de su vida, pero «tenía muchas posesiones» y és-

tas lo atan. Su horizonte es muy estrecho. No se da cuenta de su propio valor como persona y de que su gran riqueza estaría en la práctica de un amor a los demás hombres que lo llevase a la plenitud humana. No ve más allá del aspecto material de la renuncia.

«Seguir a Jesús» no consiste, pues, solamente en no hacer daño a los demás; hay que colaborar en la obra de Jesús con la finalidad de construir una sociedad nueva y justa; para ello es necesario eliminar las causas de la injusticia que dependan de uno mismo y promover una nueva relación humana basada en la igualdad y la solidaridad.

La condición que propone Jesús al rico representa el caso extremo. Quiere decir que, si para eliminar la injusticia que uno pudiera estar cometiendo hiciera falta renunciar a todo lo que uno tiene, habría que estar dispuesto también a eso. No es el caso de todo seguidor, como aparecerá en la perícopa siguiente.

10,23-30 Mirando a cada uno de sus discípulos, y a propósito de lo sucedido con el rico, Jesús enuncia como principio general la extrema dificultad que tienen los ricos para entrar en el reino de Dios, es decir, en la comunidad cristiana, su fase terrena. El apego a su riqueza y la costumbre de vivir en una posición social segura y privilegiada les hace muy arduo a los ricos aceptar la aparente inseguridad propia de los pobres y la condición de igualdad con otros menos favorecidos. No están dispuestos a ser «últimos de todos y servidores de todos».

La reacción de los discípulos es de desconcierto, pues la riqueza del justo se consideraba en el judaísmo señal de la bendición divina. Jesús, sin embargo, insiste; los llama afectuosamente «hijos» y repite la afirmación, reforzándola con una comparación hiperbólica: es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que no que un rico entre en el reino de Dios.

La impresión que estas palabras hacen en los discípulos es aún mayor, y se preguntan unos a otros cómo sería posible la supervivencia de la comunidad. Esperaban ellos, por tanto, que la admisión de gente rica en la comunidad cristiana resolviese los problemas económicos; no se dan cuenta de que esto crearía vínculos de dependencia de todos respecto a los ricos y de que así no podría existir una sociedad de iguales. Se perpetuaría la estructura de la sociedad injusta.

Jesús, consciente de la dificultad que sienten, les responde: ese ideal es imposible con las fuerzas humanas, pero, con la ayuda de Dios, es posible, pues teniendo a Dios por aliado, nada es imposible para el hombre. Y esa ayuda de Dios es el don del Espíritu (10,21: «el tesoro del cielo»), que capacita para amar y lleva a la solidaridad con los demás.

Pedro no queda satisfecho con esa explicación y se erige en portavoz de los discípulos; quiere saber cuál va a ser el porvenir del

grupo, dado que ellos lo han dejado todo, cumpliendo la condición que Jesús ha puesto al rico, y que lo han venido siguiendo; no tiene en cuenta la resistencia que están ofreciendo a las actitudes y propuestas de Jesús.

Jesús enuncia entonces un principio general aplicable a todo seguidor: el que quiera ir tras él y anunciar la buena noticia puede verse forzado a renunciar a bienes o afectos, pero la recompensa será mayor: aunque tendrá que afrontar persecuciones, encontrará en esta vida cien veces más, tanto en afecto como en bienes, y, en la edad futura, vida definitiva.

10,31 La sección termina con un breve colofón que toca los temas principales expuestos en ella: «Todos, aunque sean primeros, han de ser últimos, pero esos últimos serán primeros». Es decir, ser primero no es un rango con el que alguien entra en la comunidad de Jesús; cada uno ha de ganárselo con la actitud y la conducta. Ser primero al modo del mundo, como lo era el rico, no sirve; esa primacía no se basa en el valor de la persona, sino en lo externo a ella. Por eso hay que renunciar al privilegio, dejar todos los falsos valores que son causa de injusticia e impiden el desarrollo personal. Recoge aquí Jesús la primera condición del seguimiento (8,34: «si uno quiere venirse conmigo, reniegue de sí mismo»). Sin embargo, el hacerse último no es para quedarse en ese puesto, sino para, mediante el servicio, muestra del amor a todos, llegar a ser primero, a tener una calidad humana que vaya acercándose a la de Jesús. Y este «ser primero» no lo propone Jesús en clave de competitividad, está ofrecido a todos. La comunidad cristiana es una sociedad de iguales por arriba; no un grupo de gente que vive en lo mínimo, sino el lugar donde todos aspiran y tienden a lo máximo en la línea de la plenitud humana, verdadero valor del hombre.

BIBLIOGRAFIA

(Para los comentarios a Mc y obras de carácter general, véase la bibliografía del primer volumen.)

Achtemeier, P. J.: «Miracles and The Historical Jesus. A Study of Mark 9,14-29», *CBQ* 37 (1975) 471-491.

— «"And He Followed Him": Miracles and Discipleship in Mark 10:16-42», *Semeia* 11 (1978) 115-145.

Alonso Díaz, J.: «Cuestión sinóptica y universalidad del mensaje cristiano en el pasaje evangélico de la mujer cananea (Mc 7,24-30; Mt 15,21-28)», *CuBib* 20 (1963) 274-279.

Alonso Schökel, L.-Sicre, J. L.: *Profetas* I-II, Madrid 1980.

Arens, E.: *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan*, Córdoba 1955.

Balz, H.: *tessares*, *TWNT* VIII 127-134.

Baudoz, F.: «Mc 7,31-37 et Mc 8,22-26. Géographie et Théologie», *RB* 102-4 (1995) 560-569.

Bauer, J. B.: «Drei Tage», *Bib* 39 (1958) 354-358.

Beasley-Murray: *A Commentary on Mark Thirteen*, Londres 1957.

Beauvery, J.-R.: «La guérison d'un aveugle à Bethsaïde (Mc 8,22- 26)», *NRT* 10 (1968) 1083-1091.

Behm, J.: *geuomai*, *TWNT* I 674-676.

— *esthiô*, *TWTN* II 686-693.

— *kainos*, *TWNT* III 449-453.

— *kardia*, *TWNT* III 609-616.

— *morphê*, *TWNT* IV 750-767.

Bennet, W. J.: «The Son of Man must...», *NT* 17 (1975) 113-129.

Berger, K.: *Die Amen-Worte. Eine Untersuchung zum Problem der Legitimation in apokalyptischer Rede* (BZWT 39), Berlín 1970.

— *Die Gesetzauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament*. Teil I: *Markus und Parallelen* (WMANT 40), Neukirchen-Vluyn 1972.

Best, E.: *Mark's Use of the Twelve*, *ZNW* 69 (1978) 11-35.

Beyer, H. W.: *diakoneô*, *TWNT* II 81-94.

— *eulogeô*, *TWNT* II 752-763.

Beyer, K.: *Semitische Syntax im Neuen Testament* I, Göttingen ²1968.

Bietenhard, H.: *onoma*, *TWNT* V 242-283.

Black, M.: «*Ephphatha*» en *Mélanges Bibliques en hommage au R.P. Béda Rigaux*, Gembloux 1970, 57-62.

— *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford ³1971.

Bloch, R.: «Die Gestalt des Moses in der rabbinischen Tradition», en *Moses in Schrift und Ueberlieferung*, Düsseldorf 1963, 170.

Bonnard, P.: *Evangelio según San Mateo*, Madrid 1976.
Boobyer, G. H.: «The Eucharistic Interpretation of the Miracles of the Loaves in St. Mark's Gospel», *JTS* III (1952), 161-171.
Bornhäuser, K. B.: *Die Gebeine der Töten* (BFCT 26/3), Gütersloh 1921.
Bornkamm, G.: *presbyteros*, *TWNT* VI 651-680.
Bratcher, R. G.-Nida, E. A.: *A Translator's Handbook on the Gospel of Mark* (Helps for Translators II), Leiden 1961.
Bravo Gallardo, C.: *Jesús, hombre en conflicto. El relato de Marcos en América Latina*, Santander 1986.
Brown, C.: *The New International Dictionary of New Testament Theology*, edited by C. Brown, translated, with additions and revisions, from the German *Theologisches Begriffslexicon zum NT* I-III, Exeter 1978.
Brown, W. N.: *The Indian and Christian Miracles of Walking on the Water*, Chicago 1928.
Bruce, F. F.: *The Acts of the Apostles. The Greek Text with Introduction and Commentary*, Norwich 1976.
Büchsel, F.: *genea*, *TWNT* I 661-662.
Buck, C. D.: *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, Chicago 1949.
Bultmann, R.: *zôê*, *TWNT* II 833-874.
Busemann, R.: *Die Jüngergemeinde nach Markus 10* (BBB 57), Königstein/Ts.-Bonn 1983.

Cadoux, C. J.: *The Historic Mission of Jesus. A Constructive Re-examination of the Eschatological Teaching in the Synoptic Gospels*, Londres [2]1957.
Camacho, F.: *La proclama del Reino. Análisis semántico y comentario exegético de las Bienaventuranzas de Mt 5,3-10*, Madrid 1986.
— «La sirofenicia de Mc 7,26, figura representativa de la élite dirigente pagana», en *La Biblia y el Mediterráneo* II, Barcelona 1998, 123-130.
Camery-Hoggert, J., *Irony in Mark's Gospel. Text and Subject*, Cambridge, 1992.
Carmignac, J., y otros: *Introduzione al Nuovo Testamento*, vol. I: *Agli inizi dell'era cristiana*, 57 (trad. del francés, *Introduction critique au Nouveau Testament*, vol. I: *Au seuil de l'ère chrétienne*, París 1976).
Celada, B.: «Problemas acerca de la riqueza y seguimiento de Jesús en Marcos 10:17-31», *CuBib* 26 (1969) 218-222.
Chilton, B. D.: «The Transfiguration: Dominical Assurance and Apostolic Vision», *NTS* 27 (1981) 115-124.
Cohen, A.: *Il Talmud*, Bari 1935.
Cranfield, C. E. B.: *The Gospel According to St. Mark. An Introduction and Commentary*, Cambridge [2]1963.
Cullmann, O.: *Cristology of the New Testament*, Londres 1959.
Cuvillier, E.: «Tradition el rédaction en Marc 7:1,23», *NT* XXXIV (1992) 169-192.
Cuvillier, E.: «Coopération interprétative et questionnement du lecteur dans le récit d'envoi en mission (Mc 6:6b-13.30-32/Mt 10:1-11:1), *RHPhilRel* 76 (1996) 139-155.

Dalman, G.: *Die Worte Jesu*, Leipzig [2]1930.
Danker, F. W.: «Note on Mc 8,3», *JBL* 82 (1963) 115-116;

De Burgos, M.: «Marcos: Los problemas de la comunidad y sus objetivos como evangelista», Communio 17 (1984) 127-152.
Deissmann, A.: *Light from the Ancient East*, Nueva York [2]1927.
Del Agua, A.: «The Narrative of the Transfiguration as a Derashic Scenification of a Faith Confession (Mark 9.2-8)», *NTS* 39 (1993) 340-354.
De la Calle, F.: *Situación al servicio del kerigma (Cuadro geográfico del Evangelio de Marcos)*, Salamanca-Madrid 1975.
De la Fuente, A.: «A favor o en contra de Jesús. El logion de Mc 9,40 y sus paralelos», *EstBib* 53 (1995) 449-459.
De la Potterie, I.: «Mors Johannis Baptistae (Mc 6,17-29)», *VD* 44 (1966) 142-151.
Delling, G.: *hypagô*, *TWNT* VIII 507-509.
— *nyx*, *TWNT* IV 1117-1120.
— *treis*, *TWNT* VIII 215-225.
Deming, W.: «Mark 9.42-10,12, Matthew 5,27.32, and *B. NID*, 13b: A First Century Discussion on Male Sexuality», *NTS* 36 (1990) 130-141.
Denis, A.-M.: «La marche sur les eaux. Contribution à l'histoire de la péricope dans la tradition évangélique», en *De Jésus aux évangiles. Tradition et rédaction dans les évangiles synoptiques* (BibETL, 25), Gembloux 1967, 233-247.
DNTT: ver Brown, C.
Derrett, J. D. M.: «Herod's Oath and the Baptist's Head», *BZ* 9 (1965) 49-59; 233-246.
— «Law in the NT: The Syro-phoenician Woman and the Centurion of Capernaum», *NT* XV (1973) 161-186.
— «Why Jesus Blessed the Children (Mk 10:13-16 par.)», *NT* XXV (1983) 1-18.
— «Christ and the Power of Choice», *Bib* 65 (1984) 168-188.
— «*MYLOS ONIKOS*», *ZNT* 76 (1985) 284.
— *koinos, koinoô*, *FN* V (1992) 69-78.
Dodd, C. H.: *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Londres 1963.
Drewermann, E.: *Il Vangelo di Marco*, Brescia 1995.
Dupont, J.: «Resuscité "Le Troisième Jour"», *Bib* 40 (1959) 742-761.

Edwards, J. K.: «Marcan Sandwiches. The Significance of Interpolation in Markan Narratives», *NT* 31 (1989) 193-216.
Evans, C. F.: *Resurrection and the New Testament*, Studies in Biblical Theology, Second Series 12, Londres 1970.

Fabris, R.: *Matteo*, Roma 1982.
Farrer, A.: *A Study in St. Mark*, Westminster 1951.
Fascher, E.: «Theologische Beobachtungen zu *dei*», en *Neutestamentlichen Studien für R. Bultmann* (Beihefte zur ZBW XXI), Berlín 1954, 228-254.
Ferry, L.: *El Hombre-Dios o El sentido de la vida*, Barcelona 1997.
Feuillet, A.: «La signification fondamentale de Mc XIII. Recherches sur l'eschatologie des synoptiques», *RT* 80 (1980) 181-215.
Fitzmyer: *El Evangelio según Lucas* III. Traducción y Comentario (caps. 8,22-18,14), Madrid 1987.
Fleddermann, H.: «The Discipleship Discourse (Mark 9:33-50)», *CBQ* 43 (1981) 57-75.
Foerster, W.: *daimonion*, *TWNT* II 10-30.
— *eirênê*, *TWNT* II 405-416.

— *exousia TWNT* II 561-564.
— *oros*, *TWNT* V 475-486.
Friedrich, G.: «Die beiden Erzählungen von der Speisung in Mark 6,31-44; 8,1-9», *TZ* 20 (1964) 10-22.

García Martínez, F.-Trebolle, J.: *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid 1993.
George, A.-Grelot, P.: *Introduction critique au Nouveau Testament*, ed. ital., *Introduzione al Nuovo Testamento* I, Roma 1976.
Georgi, D.: *Die Gegner des Paulus im 2. Korinterbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike* (WMANT 11), Neukirchen 1964.
Gibson, J.: «Jesus' Refusal to Produce a «Sign» (Mc 8,11-13)», *JSNT* 38 (1990) 37-66.
Gnilka, J.: *Die Verstockung Israels. Is 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker* (StANT 3), Munich 1961.
— «Das Martyrium Johannes' des Täufers (Mc 6,17-29)» en *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. Festschrift J. Schmid*, 78-92.
González Ruiz: *Evangelio según Marcos*, Estella 1988. Grundmann, W., *dei*, *TWNT* II 22-26.
— *dekhomai*, *TWNT* II 49-54.
— *dekhomai*, *TWNT* II 49-59.
— *iskhyô TWNT* III 403s.
— «*khrio*. Die Christus-Aussagen des Neuen Testaments», *TWNT* IX 518-570.
Gutbrod, W.: *nomos*, *TWNT* IV, 1040-1050.

Haenchen, E.: *Der Weg Jesu*, Berlín 1966.
Hauck, F.: *alas*, *TWNT* I 229-230.
— *katharos*, *TWNT* III 416-430.
— *akathartos*, *TWNT* III 430-432.
— *koinos*, *TWNT* III 789-797.
— *menô*, *TWNT* IV 579-592.
Hawkin, D. J.: «The Incomprehension of the Disciples in the Marcan Redaction», *JBL* 91 (1972) 491-500.
Heil, J. P.: *Jesus Walking on the Sea. Meaning and Gospel Functions of Matt 14:22-33, Mark 6:45-52 and John 6:15b-21* (Analecta Biblica 87), Roma 1981.
Heising, A.: *La moltiplicazione dei pani*, Brescia 1973.
Hengel, M.: *Judentum und Hellenismus* (WUNT 10), Tubinga 1968.
— «Mk 7,3 *pygmê*. Die Geschichte einer Aporie und der Versuch ihrer Lösung», *ZNW* 60 (1969) 182-198.
— *Nachfolge und Charisma* (BZNW 34) Berlín 1968.
— «Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums, en H. Cancik (ed.), *Markus-Philologie. Historische, literar geschichtiche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium* (WUNT 33), Tubinga 1984, 1-45.
Herodian Period: The World History of the Jewish People, VII *The Herodian Period*, Londres 1975.
Hooker, M. D.: *The Son of Man in Mark. A Study of the Background of the Term «Son of Man» and its Use in St. Mark's Gospel*, Londres 1967.
Horton F. L. Jr.: «Nochmals *ephphtatha* in Mc 7,34», *ZNW* 77 (1986) 101-108.
Hübner, H.: «Mark. VII. 1.13 und das "jüdisch-hellenistische" Gesetzesverständnis», *NTS* 22 (1975/1976) 319-345.

Hunzinger, C. H.: *rhantizô*, *TWNT* VI 976-984.
Jacoby, A.: «Zur Heilung des Blinden von Bethsaida», *ZNW* 10 (1909) 185-194.
Jeremias, J.: *The Eucharistic Words of Jesus*, Londres 1966.
— *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1977.
— *Teología del Nuevo Testamento* I, Salamanca 1974.
— «Paarweise Sendung im NT», en A.B. Higgins (ed.), *New Testament Essays* (homenaje a T.W. Manson), Manchester 1959, 136-143.
— «Die Drei-Tage Worte der Evangelien», en *Tradition und Glaube* Festschrift G. Kuhn, Gotinga 1971, 221-229.
— *nymphê, nymphios*, *TWNT* IV 1091-1099.
— *polloi*, *TWNT* VI 536-545.
— *poimên*, *TWNT* VI 484-489:
— *Môysês*, *TWNT* IV 852-878.
— *geenna*, *TWNT* I 655-656.
Juel, D.: *Messiah and the Temple* (SBLDS 31), Missoula 1977.

Kazmierki, C. R.: *Jesus, the Son of God* (FB 33), Würzburg [2]1982.
Kertelge, K.: «Die Funktion der «Zwölf» im Markusevagelium. Eine redaktionsgeschitliche Auslegung, zugleich ein Beutrag zur Frage nach dem neutestamentliches Amtsverständnis», *TrierTZ* 78 (1969) 193-206.
— *Die Wunder im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (StANT 23), Munich 1970.
Kingsbury, J. C.: *Conflicto en Marcos. Jesús, autoridades, discípulos*, Córdoba 1991.
Kittel, G.: *eskhatos*, *TWNT* II 694-696.
Klein, G.: *Die Zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee*, (FRLANT N.F. 59), Gotinga 1961.
Klostermann, E.: *Das Markusevangelium*, Tubinga 1936.
Knox, W. L.: *The Sources of the Synoptic Gospels* I *St. Mark*, Cambridge 1953.
Köbert, R.: «Kamel und Schiffstau: Zu Markus 10,25 (Par.) un Koran 7,40/38» *Bib* 53 (1972) 229-233.
Köster, H.: *splagkhnon, splagkhnizomai*, *TWNT* VII 548-559.
Kratz, R.: *Rettungswunder* (EH 23/123), Frankfurt 1979.
Kümmel, W. G.: «Aüssere und innere Reinheit des Menschen bei Jesus», en H. Balz-S. Schultz (eds.), *Das Wort und die Wörter. Festschrift G. Friedrich*, Stuttgart 1973, 35-46.

Lambiasi, F.: «L'autenticità storica delle controversie con i Farisei», *BibOr* 18 (1976) 3-28.
Lambrecht, J.: «The Christology of Mark», *Biblical Theology Bulletin* III (1973) 256-273.
— «Jesus and the Law. An Investigation of Mk 7,1-23», *ETL* 53 (1977) 24-79.
Lane, W. L.: *The Gospel According to Mark* (The International Commentary on the NT), Grand Rapids 1974.
Lang, F.: *sbennymi*, *TWNT* VII 165-168.
— *skôlêx*, *TWNT* VII 452-456.
Lattke, M.: «Salz der Freundschaft in Mk 9,50c», *ZNW* 75 (1984) 44-59.
Leal Salazar, G.: *El seguimiento de Jesús según la tradición del rico. Estudio redaccional y diacrónico de Mc 10,17-31*, Estella 1996.

Le Déaut, R.: «Goûter le calice de la mort», *Bib* 43 (1962) 82-86; *La Nuit Pascale* (Analecta Biblica 22), Roma 1963.
— «Le substrat araméen des évangiles: scolies en marge de l'*Aramaic Approach* de Matthew Black», *Bib* 49 (1968) 388-399.
Lee, G. M.: «Two Notes in Mark», *NT* XVIII (1976) 36.
Légasse, S.: *Jésus et l'enfant. «Enfants», «petits» et «simples» dans la tradition synoptique*, Paris 1969.
Lehmann, K.: *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift* (Quaest. Disp. 38), Friburgo 1958.
Lentzen-Deis, F.: *Comentario al Evangelio de Marcos. Modelo de una nueva evangelización*, Estella 1998.
Lindars, B.: *Jesus Son of Man. A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Gospels in the Light of Recent Research*, Londres 1983.
Lohmeyer, E.: «Und Jesus ging vorüber», en *NedTTs.* XXIII (1934) 206-224.
— *Das Evangelium des Markus* (Meyer Komm. 1,2), Gotinga [10]1963.
Losada, D.: «La muerte de Juan el Bautista. Mc 6,17-29», *RevistBib* 39 (1977) 143-154.

Magne, J.: «Les récits de la multiplication des pains», *ETL* 106 (1992) 477-525.
Malbon, E. S.: «The Jesus of Mark and the Sea of Galilee», *JBL* 103 (1984) 363-377.
— *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark*, Sheffield 1986, 27-29.
— «Chiastic Awareness and Education in Antiquity», *BibTB* 14 (1984) 23-27.
Mally, E. J.: *Evangelio según San Marcos*, en *Comentario Bíblico «San Jerónimo»* III, Madrid 1972.
Maloney, E. C.: *Semitic Interference in Marcan Syntax*, Ann Arbor (Michigan) 1981.
Manicardi, E.: *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristologico*, Roma 1981.
Mann, C. S.: *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 27), Nueva York 1986.
Manson, T. W.: *Jesus the Messiah*, Londres 1943.
— *The Sayings of Jesus*, Londres 1949.
Marcus, J.: «Mark 9,11-13: "As It Has Been Written"», *ZNW* 80 (1989) 42-63.
Marxsen, W.: *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Gotinga 1959.
Masuda, S.: «The Good News of the Miracle of the Bread. The Tradition and its Marcan Redaction», *NTS* 28 (1982) 191-219.
Mateos, J.: *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento* (Estudios de NT 1), Madrid 1977.
— «El imperfecto sucesivo», en A. Urbán-J. Mateos- M. Alepuz, *Cuestiones de gramática y léxico* (Estudios de NT 2), Madrid 1977, 63-101.
— *Los Doce y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos*, Madrid 1982.
— «Criterios para determinar el sentido teológico de las perícopas evangélicas», en *II Simposio Bíblico Español*, Valencia-Córdoba 1987, 373-388.
— «Análisis semántico de los lexemas *skandalizô* y *skandalon*», *FN* II (1989) 57-92.

— «Algunas notas sobre el Evangelio de Marcos», *FN* II (1989) 197-204.
— «Algunas notas sobre el Evangelio de Marcos (II)», *FN* III (1990) 159-166.
— «Sabbata, sabbaton, prosabbaton, paraskeuê», *FN* III (1990) 31-36.
— «Algunas notas sobre el evangelio de Marcos (IV), *FN* V (1992) 66-68.
— «*Palin* en el Nuevo Testamento», *FN* VII (1994) 65-80.
Mateos, J.-Barreto, J.: *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Madrid [3]1992.
Mateos, J.-Camacho, F.: *Evangelio, figuras y símbolos*, Córdoba [2]1992.
— *El Evangelio de Mateo*, Madrid 1981.
— *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético* I, Córdoba 1993.
Matera, F. J.: «The Incomprehension of the Disciples and Peter's Confession», *Bib* 70 (1989) 153-172.
Maurer, C.: *atheteô*, *TWNT* VIII 158-160.
Mazzucco, C.: «"E voleva oltrepassarli" (Mc 6,48)», *RBiblt* XLII (1994) 311-327.
McEleney, N. J.: «Authenticating Criteria and Mark 7:1-23», *CBQ* XXXIV (1972) 431-460.
Meeks, W. A.: *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Salamanca 1988.
Meye, R. P.: *Jesus and the Twelve. Discipleship and Revelation in Mark's Gospel*, Grand Rapids 1968.
Meyer, R.: «*katharos* en el judaísmo», *TWNT* III 421-427.
Michaelis, W.: *leukos*, *TWNT* IV 248-257.
— *prôtos*, *TWNT* VI 866-869.
Michel, O.: *kamêlos*, *TWNT* III 597-599.
— *kyôn*, *TWNT* III 1100-1103.
— *mikros*, *TWNT* IV 651-661.
Minette de Tillesse, G. M.: *Le secret messianique dans l'Évangile de Marc*, París 1968.
Moingt, J.: *El hombre que venía de Dios* II, Bilbao 1995.

Neirynck, F.: *Duality in Mark. Contributions to the Study of the Markan Redaction* (BiblETL 31), Lovaina 1972.
— «*Kai elegon* en Mc 6,14», *ETL* 65 (1989) 110-118.
Nötscher, F.: «Zur Auferstehung nach drei Tagen: Vom Alten zum Neuen Testament», *Bib* 39 (1958) 354-358.

Osborne, B. A. E.: «Peter: Stumblig-Block and Satan», *NT* XV (1973) 187-190.

Padilla, C.: «Sobre el verbo *apokrinomai* en el NT», *FNT* III (1990) 67-74.
— *Los milagros de la «Vida de Apolonio de Tiana»*, Córdoba 1991.
Paul, A.: «La vita politica ed economica [del giudaismo palestinese]», en A. George-P. Grelot, *Introduction critique au Nouveau Testament*, vol. I, París 1976, trad. ital. *Introduzione al NT*, 53-71.
Peláez, J.: *Los milagros de Jesús en los Evangelios sinópticos. Morfología e interpretación*, Valencia 1984.
Pérez Fernández, M.: *Tradiciones mesiánicas en el Targum palestinense. Estudios exegéticos*, Valencia-Jerusalén 1981.

— «Lectura del Antiguo Testamento desde el Nuevo Testamento. Estudio sobre las citas bíblicas atribuidas a Jesús en el Evangelio de Marcos», *EstBib* 47 (1989) 449-474.

Pérez Herrero, F.: *Evangelio según San Marcos*, en *Comentario al Nuevo Testamento*, Casa de la Biblia 1995.

Perrin, N.: *Rediscovering the Teaching of Jesus*, Londres 1967.

Perrot, Ch.: *Jésus et l'Histoire*, París 1979, ed. esp. *Jesús y la historia*, Madrid 1982.

Pesch, R.: «Das Messiasbekenntnis des Petrus (Mk 8,27-30). Neuverhandlung einer alten Frage», *BZ* 17 (1973) 178-195; 18 (1974) 20-31.

Pikaza, X.: *Para vivir el Evangelio. Lectura de Marcos*, Estella 1995.

— *Pan, Casa, Palabra. La Iglesia en Marcos*, Salamanca 1998.

Pokorny, P.: «From a Puppy to the Child. Some Problems of Contemporary Biblical Exegesis Demonstrated from Mark 7.24-30/Mt 15.21-8», *NTStud* 41 (1995) 321-337.

Procksch, O.: *hagios*, *TWNT* I 87-117.

Pronzato, A.: *Un cristiano comienza a leer el Evangelio de Marcos* I, Salamanca 1982 (II 1983; III 1984).

Quesnell, Q.: *The Mind of Mark. Interpretation and Method Through the Exegesis of Mark 6,52* (Anal. Biblica 38), Roma 1969.

Rabinowitz, I.: «Be Opened = *Ephphatha* (Mark 7,34). Did Jesus speak Hebrew?», *ZNW* 53 (1962) 229-238;

— «*EPHPHATHA* (Mark VII,34): Certainly Hebrew, Not Aramaic», *JSS* 16 (1971) 151-156.

Reedy, Ch. J.: «Mk 8:31-11:10 and the Gospel Ending», *CBQ* XXXIV (1972) 188-197.

Reicke, B.: «Herodes», en *Biblish-historisches Handwörterbuch* II, Göttingen 1964, col. 696-703.

Reitzenstein, R.: *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig 1906.

Rengstorf, K. H.: *apostellô, apostolos*, *TWNT* I 397-448.

— *hamartôlos*, *TWNT* I 320-337.

— *didaskô, didaskalos*, *TWNT* II 138-168.

— *dôdeka*, *TWNT* II 322-328.

— *hepta*, *TWNT* II 624-631.

— *korban*, *TWNT* III 860-866.

— *mathêtês*, *TWNT* IV 417-465.

— *semeion*, *TWNT* VII 199-261.

Reploh, K. G.: *Markus-Lehrer der Gemeinde. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu der Jüngerperikopen des Markus-Evangeliums* (SBM 9) Stuttgart 1969.

Richardson, A.: «The Feeding of the Five Thousand (Mc 6,34-44)», *Interpr* 9 (1955) 144-149.

Riches, J.: *El mundo de Jesús*, Córdoba 1996.

Ringshausen, G.: «Die Kinder der Weisheit. Zur Auslegung von Mk 10,13-16 par.», *ZNW* 77 (1986) 34-63.

Rivera, L. F.: «Interpretatio Transfigurationis Jesu in redactione evangelii Marci», *VD* 46 (1968) 99-104.

Robinson, J. M.: *The Problem of History in Mark* (Studies in Biblical Theology No. 21), Londres 1968.

Romaniuk, K.: «*êporei* ou *epoiei* in Mc 6,20?», *ETL* 69 140-141.
Roos, E.: «Zu *diablepein* bei Markus 8,25», *Eranos* 51 (1953) 155-157.
Rüger, H. P.: «Die lexikalischen Aramaismen im Markusevangeliums», en H. Cancik (ed.), *Markus-Philologie. Historische, literar geschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium* (WUNT 33), Tubinga 1984, 46-84.

Sänger, D.: «Recht und Gerechtigkeit in der Verkündigung Jesu», *BZ* 36 (1992) 179-194.
Sasse, H.: *aiôn*, *TWNT* I 197-209.
— *gê*, *TWNT* I 676-679.
Schlarb, R.: «Die Suche nach dem Messias. *zêteô* als terminus technicus der markinischen Messianologie», *ZNW* 81 (1990) 155-170.
Schmahl, G.: *Die Zwölf im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (Trier TS 30), Tréveris 1974.
Schmeller, Th.: «Jesus im Umland Galiläas», *BZ* 38 (1994) 44-66.
Schmid, J.: *El Evangelio según San Marcos*, Barcelona [3]1981.
Schmidt, K. L.: *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlín 1919, Darmstadt 1964.
Schmidt, T. E.: «Mark 10.29-30; Matthew 19.29: "Leave houses... and region?"», *NTS* 38 (1992) 617-620.
Schmithals, W.: *Das kirchliche Apostelamt. Eine historische Untersuchung* (FRLANT N.F. 61) Gotinga 1961.
Schmitz, O.: *paraggellô*, *TWNT* V 759-762.
Schmücker, R.: «Zur Funktion der Wundergeschichten im Markusevangelium», *ZNW* 84 (1993) 1-26.
Schnackenburg, R.: *El Evangelio según Marcos* I-II, Barcelona 1973.
Schneider, J.: *stauros*, *TWNT* VII 572-584.
Schrage, W.: *typhlos*, *TWNT* VIII 270-294.
Schroeder, H. H.: *Eltern und Kinder in der Verkündigung Jesu* (*ThF* 53), Hamburg-Bergstadt 1972.
Schultz, S.: «Markus und das Alte Testament», *ZKT* 58 (1961) 184-197.
Schürer, E.: *Historia del judaísmo en tiempos de Jesús*, I/II Madrid 1985.
Schweizer, E.: *Das Evangelium nach Markus* (NT Deutsch I), Gotinga 1968.
— «Die theologische Leistung des Markus», *EvT* 24 (1964) 337-355, ed. esp., «La aportación teológica de Marcos», *Selecciones de Teología* 9 (1970) 50-61.
— «*psykhê* im NT», *TWNT* IX 635-657.
— *Il Vangelo secondo Marco*, Brescia 1971.
Seesemann, L. H.: *opisô*, *TWNT* V 289-292.
Sicre, J.-L.: *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*, Madrid 1979.
Smith, M.: *Tannaitic Parallels to the Gospels*, Filadelfia 1968.
Smith, St. H.: «Bethsaida via Gennesaret. The Enigma of the Sea-Crossing in Mark 6,45-53»,*Bib* 77 (1996) 347-374.
Snoy, Th.: «La rédaction marcienne de la marche sur les eaux (Mc., VI,45-52)», *ETL* 44 (1968) 205-241; 433-481.
— «Marc 6,48: "... et il voulait les dépasser"», en M. Sabbe (ed.), *L'Évangile selon Marc. Tradition et Rédaction*, Lovaina 1971, 347-363.
— «Les miracles dans l'évangile de Marc», *RTLouv* 3 (1972) 456- 464.

Standaert, B.: *L'évangile selon Marc*, Paris 1983.
Stauffer, E.: *agapaô*, *TWNT* I 34-55.
— *epitimaô*, *TWNT* II 619-623.
Stock, K.: *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein* (AnBib 70), Roma 1975.
— «Methodenvielfalt. Studien zu Markus», *Bib* 62 (1981) 562-582.
Strauss: *Das Leben Jesu*, Tubinga 1836,
Swete, H. B.: *The Gospel According to St. Mark*, Londres ²1908.

Theissen, G.: «Lokal und Sozialkolorit in der Geschichte von der syrophönikischen Frau», *ZNW* 75 (1984) 202-225.
— *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, Philadelphia 1983.
Thrall, M.: *Greek Particles in the New Testament*, Leiden 1962.

Urbán, A.: «El doble aspecto estático-dinámico de la preposición *en* en el NT», en *Cuestiones de gramática y léxico*, Madrid 1977, 17-62.
— «La coordinada modal en el Nuevo Testamento», *FN* I (1988) 193-208.

Van Cangh, J.-M.: «La multiplication des pains dans l'Évangile de Marc. Essai d'exegèse globale», en M. Sabbe (ed.), *L'Évangile selon Marc. Tradition et Rédaction*, Lovaina 1971.
— «Le thème des poissons dans les récits évangeliques de la multiplication des pains», *RB* 78 (1971) 71-83.
Van Iersel, B. M. F.: *Reading Mark*, Edimburgo 1989.
— «Fils de David et Fils de Dieu», en *La Venue du Messie. Messianisme et Eschatologie* (Recherches Bibliques 6), Lovaina 1962, 113-132.
— «Die Wunderbare Speisung und das Abendmahl in der synoptischen Tradition (Mk VI 35.44 par.; VIII 1,20 par.)», *NT* VII (1974) 167-194.
— «The Gospel according to Mark - written for a persecuted community?», *NedTheolTijd* 34 (1980) 15-36.
— «The Reader of Mark as Operator of a System of Connotations», *Semeia* 48 (1989) 83-114.
Van Unnik, W. C.: «L'usage de *sôzein* «sauver» et des derivés dans les Évangiles synoptiques», en *La formation des Évangiles*, Brujas 1957, 178-194.
Vermes, G.: *Jesús el judío*, Barcelona 1977.
Von Rad, G.: «*mal'ak* (*aggelos*) en el AT», *TWNT* I 74-79.

Waetjen, H. C.: *Reordering of Power*, Minneapolis 1989.
Walker, N.: «After Three Days», *NT* 4 (1960) 261s.
Weiss, J.: *Das älteste Evangelium*, Gotinga 1903.
Wellhausen, J.: *Das Evangelium Marci*, Berlin ²1909.
Wenham, D.-Moses, A. D. A.: «"There are Some Standing Here...": Did they Become the "Reputed Pillars" of the Jerusalem Church? Some Reflections on Mark 9:1, Galatians 2:9 and the Transfiguration», *NT* XXXVI (1994) 146-163.
Wilkens, U.: *hypokrinomai*, *TWNT* VIII 558-571.
Windisch, H.: *zymê*, *TWNT* II 904-908.

Zimmermann, H.: «Das absolute *egô eimi* als die neutestamentlichen Offenbarungsformel», *BZ* NF 4 (1960) 54-69.

INDICE DE CITAS BIBLICAS

(Los nombres y capítulos de los libros del AT corresponden a los de la Biblia hebrea.)

Números

Deuteronomio

Josué

Jueces

1 Samuel

INDICE DE AUTORES

INDICE LEXICAL Y SINTACTICO

La mayor parte de las citas corresponde a las notas filológicas, indicándose entre paréntesis la página en que se encuentran. Las citas sin indicación de página son meramente complementarias. Cuando se remite a notas a pie de página, se incluyen en paréntesis la página y el número de la nota. El orden alfabético es el español.

INDICE LEXICAL Y SINTACTICO

La mayor parte de las citas corresponde a las notas filológicas, indicándose entre paréntesis la página en que se encuentran. Las citas sin indicación de página son meramente complementarias. Cuando se remite a notas a pie de página, se incluyen en paréntesis la página y el número de la nota. El orden alfabético es el español.